وجود
و
شہود
مؤلفہ:- امیر حمزہ شنواری چشتی نظامی نیازی

فہرست

مقدمہ

بزرگوار محترم اور برادرِ معظم جناب امیر حمزہ شنواری مد فیوضہم کی تازہ ترین تصنیف "وجود و شہود" پر بطورِ مقدمہ کچھ لکھنا سعادت سہی، تاہم اس سعادت کا حصول آسان نہیں جس پائے کی یہ کتاب ہے ویسا ہی نہیں بلکہ ہر کوئی مقدمہ نگار [illegible] ہے۔ اگر وہ تصنیف کے شایانِ شان تمہید، دیباچہ یا مقدمہ لکھ سکے۔ اس کتاب کے مقدمہ نگار یا تبصرہ نویس کو چند شرائط پر پورا اترنا چاہیے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ تبصرہ نویس اور مقدمہ نگار اسرار و رموزِ عرفان سے واقف ہو اور اس نے معرفت کی منزلیں طے کی ہوں۔ مقدمہ نویسی کی دوسری شرط یہ ہے کہ لکھنے والا وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات اور ان سے متعلق افکار سے بخوبی باخبر ہو اور ان مسائل پر قدیم اور جدید عرفا و حکماء نے جو کچھ لکھا ہے جو کچھ سوچا ہے وہ سب اس کے پیش نظر رہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس کی فکر منطقی اور انداز فلسفیانہ ہو، تاکہ وہ ہر علمی مسئلے پر پوری ذمہ داری کے ساتھ غور کر کے صحیح صحیح نتائج اخذ کر سکے۔ بزرگوار محترم اور دوستدار مکرم کی ساری زندگی تحقیق [illegible] میں بسر ہوئی ہے۔ اس کتاب میں [illegible] بجا طور پر اعتراف کیا ہے کہ وہ کس طرح بتدریج الحاد اور شک کی وادیوں سے گزرتے ہوئے علم و یقین کی منزل تک پہنچے۔ صرف ایسے ہی گوناگوں تجربات رکھنے والا شخص ایسی فکر خیز تصنیف کی تحریر پر قادر ہو سکتا ہے۔

میری خوش نصیبی ہے کہ مجھے اس گرانمایہ کتاب پر مقدمہ لکھنے کی سعادت ایسے زمانے میں
نصیب ہوئی جبکہ میں دنیا اور کاروبار دنیا میں غرق ہوں اور میرے شب و روز کا ایک ایک لمحہ ایسی
مصروفیات میں صرف ہو رہا ہے جن کا علم و تحقیق سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ مقدمہ نویسی کے سلسلے میں اپنی نااہلی کا
اعتراف کر چکا ہوں تاہم اتنا ضرور عرض کرسکتا ہوں کہ امیر حمزہ شنواری مدظلہ کی یہ تصنیف تصوف کے ذخیرہ
کتب میں ایک منفرد، نادر اور بیش بہا اضافہ ہے۔ باب اول "وجود" کے متعلق ہے کہ وحدت الوجود
اور وحدت الشہود کی اصل وجود ہی تو ہے بقول مصنف "وجود ایک ہے اور اسکے مراتب متعدد ہیں اور ہر مرتبہ
کا حکم جدا ہے ۔ گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی
وحدت الوجود کے مباحث کا آغاز حضرت شیخ احمد سرہندی کے حوالے سے ہوا ہے۔ جو اپنے پیر و مرشد
خواجہ باقی باللہ اور اپنے والد بزرگوار شیخ عبدالاحد کے مسلک (وحدۃ الوجود) کے خلاف ہو گئے تھے۔ حالانکہ
پہلے وہ خود اس نظریے کے پر جوش علمبردار تھے۔ پیر و مرشد شیخ احمد سرہندی اور خواجہ باقی باللہ کے اختلافات
پر بحث کرتے ہوئے فاضل مصنف نے روحانیات کی ایک اہم حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یعنی یہ کہ
"پیر کے خلاف ذرا بھر بدگمانی بھی سلسلۂ فیض کی منقطع ثابت ہوتی ہے"۔
اسلامی تصوف میں وحدت الوجود کے مسلک کے سب سے بڑے مبلغ حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی
تھے۔ شیخ احمد سرہندی نے اسی مسلک سے انحراف کر کے وحدت الشہود کا پرچم بلند کیا۔ زیر نظر کتاب میں مجدد سرہندی
شیخ احمد کے بیانات اور تضادات کا محاکمہ عالمانہ وسعت نظر کے ساتھ کیا گیا ہے۔ وحدت الوجود اور
وحدت الشہود پر مصنف نے جو بحثیں کی ہیں وہ قابل مطالعہ اور خیال افروز ہیں۔ میں مقدمے میں ان مباحث کی
طرف اشارہ ہی کر سکتا ہوں۔ اصل بحث شیخ اکبر اور مجدد سرہندی کے اختلافات تو اصل کتاب کے مطالعے

ہی سے معلوم ہو سکیں گے۔ صفات عین ذات ہیں یا زائد بر ذات؟ یہ مسئلہ بھی توحید کی بحث میں غیر معمولی حیثیت رکھتا
ہے اور جناب امیر حمزہ نے اس موضوع پر دلکشا اور دلکش گفتگو کی ہے۔ فصل ثالث میں وجود پر مادی نقطۂ نظر
سے بحث کی گئی ہے۔ مصنف نے کیا عجیب نقطہ دریافت کیا ہے کہ
"وجود الشعور وجود ہے جو ہریت یا انسانیت کی نفی کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکے۔ انہوں نے
وجود خارجی کو اہمیت دی ہے۔ اس نوع کے حضرات ذہن و فکر والے تو جب میدان تصوف میں داخل ہوئے
تو وہ شہودی توجہ تک ہی رسائی حاصل کر سکے۔"
وجود کی مادی بحث میں سقراط، افلاطون، ارسطو، اسپینوزا، ہیگل، ابن سینا اور کارل مارکس
کے حوالے پیش کئے گئے ہیں۔ اور سائنسدانوں نے اثبات وجود باری کی جو دلیلیں پیش کی ہیں۔
انہیں کمال خوبی سے استعمال کیا گیا ہے۔ کتاب کے دوسرے باب کا عنوان ہے "شہود" وجود کے مباحث
کے بعد سب سے زیادہ اہمیت شہود کو حاصل ہے۔ اس سلسلے میں مولانا اشرف علی تھانوی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے
"اگر مشاہدۂ حق کے دوران حق کے ساتھ ساتھ ہی اس کے ماسوا کا مشاہدہ بھی ہو جائے۔ تو یہ حقیقی
وحدت الشہود نہیں۔"
[illegible]ود کی بحث [illegible] تعین اول کا [illegible] ناگزیر [illegible] صوفیا [illegible] بحث [illegible] تعین اول
حقیقت محمدیہ علیہ السلام ہے۔ تعین اول کی بحث میں مصنف نے مجدد سرہندی کے بیانات اور تعین
اول ابراہیم خلیل اللہ ہیں پر عالمانہ تبصرہ کیا ہے۔ اس باب کی فصل [illegible] کے مباحث [illegible] پر مشتمل ہے۔
باب سوم کا [illegible] عنوان [illegible] سلسلہ ہائے طریقت" اس باب میں کچھ [illegible] بحثیں بھی قابل قدر ہیں جن کا
تجزیہ تاریخی روایت کی رو سے ناگزیر تھا۔ جبر و امیہ کا نعرہ تھا کہ خیرہٗ وشرّہٗ من اللّٰہ [illegible]

خیر و شر سب اللہ کی طرف سے ہے) اس نعرے کے زیرِ اثر یزید نے جناب زینب رضی اللہ عنہا سے کہا تھا کہ حسین کو اللہ نے قتل کیا ہے۔ ان مباحث سے گزر کر مصنف نے سلسلۂ نقشبندیہ کا جائزہ لیا ہے جس میں مزید یہ ثابت کیا ہے کہ سلسلۂ نقشبندیہ (کہ سلسلۂ قادریہ کی فرع ہے) بھی مولائے کائنات علی ابن ابی طالب پر منتہی ہوتا ہے۔ یہ پورا باب تصوف کے طالب علموں سے گہری توجہ کا مطالبہ کرتا ہے۔ مجدد سرہندی کے متناقض اور متضاد بیانات کا علمی اور غیر جانبدارانہ تجزیہ کرنے کے بعد مصنف نے نظریۂ فنا پر گفتگو کی ہے۔ کہتے ہیں کہ طریقت کے تمام سلسلوں میں ایک مانی ہوئی حقیقت ہے کہ جب تک فنا حاصل نہ ہو بقا کا حصول ناممکن ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ فنا سے کیا مراد ہے۔ اگر فنا سے مراد یہ ہے کہ فطری تقاضوں کو کلی طور پر فنا کر دیا جائے تو یہ نہ صرف فطرتِ انسانیہ کے خلاف ہے بلکہ ناممکن بھی ہے۔ مصنف نے فنا کی کیا جامع تعریف بیان فرمائی ہے کہ فنا سے مراد یہ ہے کہ ان تمام خواہشوں کو ضابطے میں لایا جائے۔ جو سالک کو ماسوائے اللہ کی طرف مشغول کرنے میں محرک ثابت ہوتی ہیں۔

باب پنجم کا عنوان ہے "تصوف اور فرقِ اسلامیہ"۔ یہ باب تاریخی معرکہ آرائیوں کے تذکرے کے لیے وقف ہے اور ابن تیمیہ کے اعتراضات کے شافی جوابات دیے گئے ہیں اور ان کے مسلک کا موقف کھل گیا ہے۔ یہ بحث مناظرانہ کم عالمانہ زیادہ ہے۔ اعتبار اور واسطے کی راہ والی بحث میں حضرت شیخ مجدد کے اس قول پر گفتگو کی گئی ہے کہ "سالکانِ طریقت میں بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو بغیر واسطے اور وسیلے کے عارف باللہ بن گئے ہیں"۔ اس بحث میں ارشاد و ہدایت کے نہایت دقیق نکتے زیرِ بحث آ گئے ہیں۔ جن کا اندازہ اصل کتاب کے مطالعے کے بغیر ممکن نہیں۔ پھر فصلِ چہارم میں علمائے اہلِ سنت و جماعت کی نسبت شیخ مجدد سے ہونے کی وضاحت کی گئی اور حرفِ آخر پر کتاب کا خاتمہ ہو گیا۔ (رئیس امروہوی کراچی)

وجود سب کی حقیقت ہے / شہود آپ کو دیکھنا — بہ انداز شیرازی

نقشبندیہ = نقشہ = مثال

تشبیہ = تجلی مثالی دیکھنا

وجود و شہود

فنا فی اللہ = تمام خواہشوں کو تج دینا یعنی ترک کر دینا

محض حکم ربانی کے تحت کر دینا

بقا باللہ — زندگی محض حکمِ ربانی کے تحت گزارنا (مطابق حکم ربانی) [illegible]

شیون = شیونات = شان کی جمع

انتساب

میں اس کتاب کو اپنے مرشد پاک حضور سید عبدالستار شاہ بادشاہ جان چشتی۔ نظامی۔ نیازی قدس سرہٗ العزیز کے نام نامی سے منسوب کرتا ہوں۔

★ ——— امیر حمزہ شنواری۔ نظامی۔ نیازی

گفتۂ حضور بادشاہ جان قدس سرہٗ العزیز

"وجود کی بحث ایک انتہائی پیچیدہ اور ادق ترین بحث ہے مگر یہ بھی ہے کہ سارا معاملہ اپنے اپنے عندیئے اور اپنی اپنی بصیرت پر منحصر ہے یعنی جس قدر بھی کسی کی استعداد ہوگی اُسی قدر وجود کے بارے میں علمیت اور بصیرت رکھے گا۔ دوسرے اس مسئلہ میں ایک دوسرے پر تکفیر و تفسیق کے فتوے صادر کرنا ناجائز ہے اللہ ہی کسی کو زیب دیتا ہے۔ البتہ بعض باتیں ایسی بھی ہیں۔ جن کی وجہ سے شرائع پر اثر پڑتا ہے تو اس ضمن میں جہاں تک ممکن ہو سکے ایسی باتوں سے اجتناب کیا جائے مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کہ ایسا بھی تو ناممکنات میں سے ہے۔ کہ کوئی انسان اپنی فطری صلاحیت اور استعداد سے گلو خلاصی حاصل کر لے۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ وہ آدمی یقیناً اپنی فطری استعداد کے بموجب فکر کرنے پر مجبور ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گویا ہر آدمی کی اپنی اپنی دنیا ہے اور اسکے لئے اپنی دنیا سے باہر نکلنا ہرگز ممکن نہ ہوگا۔

ہاں مگر! اس امر کا لحاظ رکھنا اشد ضروریات میں سے ہے کہ آدمی کی زبان سے کوئی ایسی بات نہ نکل جائے۔ جو اس کے مخالف کے فہم و ادراک سے باہر ہو۔ اور یا پھر اختلاف رکھنے والے کے عقیدے کے مخالف ہو۔"

(تذکرۂ ستاریہ)

وجود

فَاِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيْهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا

وَاِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيْهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا

وَاِنْ قُلْتَ بِالْاَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا

وَكُنْتَ اِمَامًا فِى الْمَعَارِفِ سَيِّدًا

ترجمہ:- اگر تو تنزیہ محض کا قائل ہوگا تو حق تعالیٰ کو مقید کرنے والوں میں سے ہوگا۔ اگر تم صرف تشبیہ کے قائل ہوگے تو تم خدا کو محدود کرنے والوں میں ہوگے۔ اور اگر دونوں امروں کا قائل ہوا اور حق تعالیٰ کو منزہ عین تشبیہ میں اور مشبہ عین تنزیہ میں جانے تو تو راہ راست کا چلنے والا اور معارف الٰہی کا سردار ہوگا۔

شیخ اکبر محی الدین ابن العربی قدس سرہ

قال اللہ تعالیٰ

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ

پارہ ۱، رکوع ۱۴، آیت ۱۱۵

ترجمہ:- اور دیکھو پورب ہو یا پچھم، ساری دنیا اللہ ہی کے لیے ہے۔ جہاں کہیں بھی تم اللہ کی طرف رُخ کر لو، اللہ تمہارے سامنے ہے۔ بلاشبہ اس کی قدرت کی سمائی بڑی ہی سمائی ہے اور وہ سب کچھ جاننے والا ہے۔

باب اوّل

وجود

وجود وشہود صوفیا کے مابین ایک معرکتہ الآرا مسئلہ ہے خصوصاً اس وقت جبکہ حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ نے وحدۃ الوجود کی مخالفت میں وحدۃ الشہود کے نظریے کو اپنے مکتوبات میں اہمیت دے کر اسے شہرت دی۔

وحدۃ الوجود کا نظریہ قدیم صوفیا کے ہاں موجود تھا۔ جس کے متعلق حضرت شیخ مجددؒ کی تحریریں آئندہ صفحات میں پیش کی جائیں گی لیکن شیخ اکبر حضرت محی الدینؒ ابن العربی نے اس مسئلہ کو ایک باقاعدہ علمی صورت میں پیش فرمایا۔ جس سے یورپ کے اکثر وبیشتر مفکرین بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ جیسے ہیگل، سپینوزا وغیرہ

فصل اوّل

وجود

آئیے سب سے قبل وجود کے متعلق بحث کی جائے۔ اور دیکھا

جائے، کہ ہم وحدۃ الوجود کی معرفت اور وضاحت میں کہاں تک کامیابی حاصل کر سکتے ہیں۔

وجود کے لغوی معنی ذات اور ہستی کے ہیں۔ اور ان معنوں کے سوا لغت نے جن معنوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ پیش کئے جاتے ہیں۔

اوّل۔ تحقیق و حصول۔ یہ معنی مصدری، اعتباری اور ذہنی ہیں۔ اور ان کا شمار معقولاتِ ثانیہ میں ہوتا ہے۔ یعنی جو وقت ہم ایک شئے کو دیکھتے ہیں۔ تو اُسے "وہ ہے" کہتے ہیں۔ اُسے وجود سمجھتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ مصدری معنی خارج میں نہیں۔ بلکہ ذہن میں موجود ہوا کرتے ہیں۔ البتہ ان کا منشاء خارج میں موجود ہوا کرتا ہے

دوم۔ وجود بمعنیٰ موجود۔ بمعنیٰ ما بہ الموجودات۔ یعنی وہ شئے جس کی وجہ سے پہلے (مصدری) معنوں کا انتزاع ہو سکے۔ اور ان معنوں کے لحاظ سے ظاہر ہے۔ کہ وجودِ خارجی محض عینی ہے نہ ذہنی۔ لیکن اس کے با وجود بھی تحقیق و حصول وجودِ حقیقی سے ایک مرتبہ ہے۔ جیسے ہم نے وجودِ ذہنی بیان کیا ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے

کہ ہمارے ذہن میں وجود کا تصوّر کیا ہے؟

اس میں کچھ شک نہیں۔ کہ انسانی استعداد و رجحان کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس تصور میں ضرور اختلاف ہوگا۔ لیکن یہ اختلاف اصل میں نہیں بلکہ تصوّر کی نوعیت میں ہوگا۔ اور ہر انسانی وجود اپنے تفکّر اور تعقل کے منعقد شدہ مقدمات اور پھر ان سے حاصل شدہ نتائج کے مطابق ہی وجود کا ادراک کر سکے گا۔ گویا ادراکِ وجود تو بہر حال ایک ہی ہوگا، جسے ہم "ہونا" یا "بودن" کہتے ہیں۔

وجود اپنی حقیقت میں نہ روح ہے نہ مادہ۔ جوہر ہے نہ عرض اس لئے لغوی معنی بھی تو اسکی توضیح میں اس کے علاوہ کوئی اضافہ نہیں کر سکتے۔ اور آخر میں انسان کے لئے سوائے اس کے دوسرا کوئی راستہ نہیں ہوتا کہ وہ اپنے وجدان ہی سے وجود کے معنی دریافت کرے۔

اسکو ہم ایک مثال سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فرض کیجئے۔ زید عالمِ تصور میں ایک سمت کو محوِ پرواز ہوتا ہے اور فضائے لا منتہاہی میں ایک طرف کو اُڑا چلا جاتا ہے۔ اور

وہ لحظہ بہ لحظہ اشیائے محسوسہ کو پیچھے چھوڑتے ہوئے آگے بڑھتا جاتا
ہے۔ حتیٰ کہ وہ ایک ایسی جگہ پہنچ جاتا ہے۔ جہاں کوئی محسوس شے موجود
نہ ہو۔ تو کیا یہ ممکن ہے۔ کہ وہ کہیں رُک جائے۔ اور اس مقام سے
آگے اسکی پرواز کے لئے کوئی فضا یا میدان نہ رہے۔ ہرگز نہیں۔
وہ اُڑتا ہی چلا جائے گا۔ اور اُڑتا ہی رہے گا۔ کوئی روک سامنے
نہ آئے گی۔ یہ ممکن نہیں۔ کہ اس سے آگے کچھ موجود نہ ہو۔ جہاں
پہنچے گا "ہے" یا "بودن" کو محسوس کرے گا۔ اور یہی وجہ ہے
کہ "عدم" یا نیستی کا تصور کسی انسانی ذہن میں نہیں آ سکتا اور
آپ صفحاتِ آئندہ میں ملاحظہ فرمائیں گے۔ کہ بعض حکماء یا صوفیاء
نے جو ممکن الوجود کی ہستی کی بنیاد "عدم" پر رکھدی ہے۔ وہ
حقیقتِ وجود تک پہنچنے سے قاصر رہے ہیں۔ بلکہ وجود کے ابتدائی
مراحل ہی میں تھک، ہار کر بیٹھ گئے ہیں۔ جبھی تو امام غزالی رح
نے بھی وجود کے پانچ مراتب بیان کئے ہیں۔ اور وہ ہیں ذاتی،
حسی، خیالی، عقلی اور شبہی۔ (مشکوٰۃ الانوار)

یہ مثال وجود ذہنی یا خیالی کے متعلق ہے۔ جو اس کے
بعد وجود ذاتی پر منتہی ہوتی ہے۔ لیکن ہر ایک کا یہ مرتبہ نہیں۔

کہ وجودِ ذاتی کا ادراک کر سکے۔ بلکہ اکثر حکماء و صوفیاء وجود خیالی
حسی، اور شبہی کے اندر ہی بھٹکتے رہتے۔ اور اس سے آگے پرواز
نہ کر سکے۔ البتہ وجودِ عقلی کا شعور حاصل ہونے کے بعد خدا کے
فضل اور مسلسل مجاہدہ سے وجودِ ذاتی کا ادراک بھی حاصل
ہو سکتا ہے۔ اور اس کے بعد ہی وحدتِ خداوندی کے متعلق
کسی حتمی رائے کا اظہار کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جب تک کسی کو
وجودِ ذاتی کا ادراک حاصل نہیں ہو جاتا۔ توحید کے متعلق
اسکی رائے ہمیشہ ڈگمگاتی رہتی ہے۔ اور وہ کبھی ایک خیال پر
قائم نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ وہ ذاتِ خداوندی کی جو بھی تعریف
کرے گا وہ ذاتِ باری کو مقید کرے گا۔ اور اگر اُس کا نظریہ
توحیدِ تنزیہی ہو۔ جیسے کہ ویدک دھرم میں ذاتِ باری کی سب
سے بڑی اور اعلیٰ تعریف تنزیہی ہے۔ یعنی ویدک دھرم اللہ
تعالےٰ سے کسی اسم و صفت کو منسوب نہیں کرتا۔ کیونکہ ایسا
کرنے سے خدا کا عجز لازم آتا ہے۔ اور یہ تعریف صرف ویدک
دھرم کے لئے مخصوص ہے۔ لیکن اُس کے عوام کو مکمل بت پرستی
کی تشبیہی توحید کی تعلیم دی جاتی ہے۔ اپنے دیوتاؤں کی پرستش

کا درس دیا جاتا ہے۔ اور ان دیوتاؤں کے برزخ میں اُنہیں حق تعالیٰ کے تصور کی ہدایت کی جاتی ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک حیثیت سے تو ویدک دہرم کے عارفوں کی بڑی تعریف بھی کی ہے۔ کہ اُن کا نظریۂ توحید کس قدر بلند ہے۔ لیکن دوسری حیثیت سے اُنہوں نے اس تنزیہی توحید کی خامی بھی بیان فرمائی ہے۔ اور تحریر فرمایا ہے۔ "اگر ہم کامل تنزیہی توحید کے قائل ہو جائیں تو یہ تصورِ ذاتِ باری کی نفی پر جا کر تمام ہوتا ہے۔ اور جب تک ہم اپنے چشمِ تصور کے سامنے تشبیہہ کا کوئی پردہ نہ لٹکائیں۔ تو ذاتِ باری کا ادراک اور تصور کیسے کر سکیں گے"

(ترجمان القرآن)

چنانچہ اسی لئے تو شیخ اکبر نے فرمایا ہے۔ کہ نہ اتنا تنزیہہ مناسب ہے کہ وجودِ حق کی نفی پر جا کر ختم ہو۔ اور نہ اتنی تشبیہہ قبول کرنی چاہیئے۔ کہ ذاتِ باری کو جسمانیت سے متصف کر دے گو وہ ذات لیس کمثلہ شیئ ہے۔ لیکن و لہ المثل الاعلیٰ بھی اسی کی شان ہے۔

وجود کی دوسری تعریف جو بہ معنی موجود ہے وہ ہمارے

جہانِ خارج کی وہ محسوس اشیاء ہیں۔ جنہیں ہم حواسِ ظاہری سے محسوس کرتے ہیں۔ اور اُنہیں موجود کہتے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں۔ کہ سورج موجود ہے۔ چاند اور تارے موجود ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اشیائے محسوسہ مستقل اور حقیقی طور سے موجود ہیں بلکہ یہ تمام کے تمام متصف بالوجود ہیں۔ مظاہرِ وجود ہیں۔ اپنا کوئی مستقل اور حقیقی وجود نہیں رکھتے۔ لیکن جب بھی وجود انہیں ظاہر کرے ظاہر ہو جاتی ہیں۔

تنزیہ و تشبیہہ سے متعلق شیخ اکبرؒ کا شعر ہے ؎

فَاِنْ قُلْتَ بِالتَّنزِیہ کُنْتَ مُقَیِّدًا

وَاِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِیہِ کُنْتَ مُحَدِّدًا

یعنی اگر حق تعالیٰ کے لئے تنزیہ محض کے قائل ہو جاؤ گے۔ تو تم نے حق کو مقید کر لیا۔ یعنی ذات کو غیب میں مقید کر دیا۔ اور ھو الظاھر سے انکار لازم آئے گا۔ ھو الباطن کا اقرار ھو الظاھر کی شان کے اقرار کے بغیر مطلق تقیید ہے۔ اور اگر تم صرف تشبیہہ کے قائل ہو گئے تو تم نے خدا کو محدود کر لیا۔ کیونکہ ھو الباطن کا اقرار کئے بغیر ھو الظاھر کے اقرار کرنے سے مطلق کے لئے حد اور حصر کا اثبات

ہوتا ہے۔ تم نے مرتبۂ تنزیہ کو خارج کر دیا۔ پھر فرماتے ہیں۔

وان قلتَ بالامرین کنت مسددًا
وکنتَ اماماً فی المعارفِ سیدًا

یعنی اگر تم ہر دو کے قائل ہو جاؤ اور خدا کو تشبیہ میں عین منزہ اور تنزیہ میں عین مشتبہ سمجھ لو۔ تو تم راہِ راست پر ہو گے۔ (فتوحاتِ مکیہ)

اس کے بعد ہم کہیں گے کہ وہ وجود صرف ایک ہے۔ البتہ اس کے مراتب متعدد ہیں۔ اور ہر مرتبہ میں اس کا حکم جُدا۔

گر فرقِ مراتب نہ کنی زندیقی

نظریۂ وحدۃ الوجود سے ابتداء میں علامہ اقبال مرحوم نے انکار کیا تھا۔ لیکن جیسے جیسے اُن کی بصیرت بڑھتی گئی اُن کے نظریات میں تبدیلی رُونما ہوتی گئی اور ایک وقت ایسا بھی آیا کہ شیخ اکبر محی الدین ابن العربی کے فلسفہ کا جائزہ لینے کے لئے انہیں مطالعہ کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اور آپ نے ارادہ کیا۔ کہ اس کا مطالعہ کر لینے کے بعد شیخ اکبر کے فلسفے پر لندن میں لیکچر دیں۔ ہم مرحوم کے "جاوید نامہ" میں وحدۃ الوجود کی پوری پوری جھلک محسوس کرتے ہیں۔

اور وہ یہ کہ جب زندہ رود (اقبال) اپنے مرشد مولانائے رومؒ کی معیت میں آسمانِ اول تک جا پہنچتے ہیں۔ اور چاند کے ایک غار میں رہنے والے جہاں دوست (بھرتری ہری) سے ملاقات کرتے ہیں۔ تو جہاں دوست مولانائے رومی سے پوچھتے ہیں۔ کہ آپ کے یہ رفیق کچھ علمِ الٰہی رکھتے ہیں یا نہیں؟ مولانا جواب دیتے ہیں۔ کہ ان سے خود کچھ پوچھ لیجیے۔ چنانچہ جہاں دوست زندہ رود سے چند سوالات کرتے ہیں۔ جن میں سے ایک یہ بھی تھا۔ کہ "کائنات کیا شے ہے؟" زندہ رود جواب دیتے ہیں۔ "وہ (حق) خود ظاہر ہو گیا ہے۔"

اس کا ثبوت ہمیں علامہ مرحوم کے خطبات سے بھی مل جاتا ہے لکھتے ہیں۔

"لیکن یہاں جو سوال تحقیق طلب ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ کیا حق تعالیٰ کے سامنے کائنات کی حیثیت سچ مچ ایک وجودِ مقابل کی ہے۔ اور اس وجہ سے ہر دو (حق و کائنات) کے مابین کچھ بُعدِ مکانی حائل ہے؟ اس کا جواب یہ ہے۔ کہ ذاتِ الٰہی کے لئے کوئی مقاومت نہیں

کہ ایک تو اس کا قبل ہو اور ایک بعد۔ اور نہ کائنات
آپ اپنی ذات سے قائم ہے کہ خدا کی غیر سمجھی جائے۔
ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا۔ کہ خالق و مخلوق دو
جدا جدا وجود ہیں۔ اور دونوں مکان کی لامتناہی
وسعتوں میں ایک دوسرے کے مقابل پڑے ہیں۔
جس کی مثال گویا ایک برتن کی سی ہے۔ لیکن جیسے کہ
ہم نے عرض کیا ہے۔ زمان و مکان اور مادہ خود حق
تعالیٰ کی ذات کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں
ہیں۔ جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں۔

(جدید الٰہیات اسلامیہ صفحہ ۱۰۰)

علامہ مرحوم آگے لکھتے ہیں:

"ان اشیاء کا کچھ مستقل وجود نہیں۔ جو اپنے آپ سے
قائم رہ سکیں۔ وہ محض عقل کی تعینات ہیں۔ جن کے
ذریعے ہمیں ذاتِ باری کی حیات کا ادراک ہوتا ہے"
اس لئے ایک دفعہ جبکہ مشہور صوفی بزرگ بایزید
بسطامیؒ کے حلقہ میں سلسلہ تخلیق پر بحث ہو رہی تھی۔

تو ان کے ایک مرید نے ہمارے نام نقطۂ نظر کی ترجمانی
کرتے ہوئے کہا۔ کہ ایک وقت وہ بھی تھا۔ کہ صرف خدا کا
وجود تھا۔ اور اس کے سوا کچھ موجود نہ تھا۔ لیکن اس کے
جواب میں شیخ کی زبان پر جو جواب آیا۔ اس سے بھی زیادہ
معنی خیز تھا۔ شیخ نے فرمایا کہ اب کیا ہے؟ اب بھی صرف
خدا ہی کا وجود ہے۔ (۱۰۱)

وجود کے متعلق شیخ اکبر نے ایک طویل بحث کی ہے جس کا
خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

أ۔ اگر وجود کو ایک کلی کی حیثیت سے تصور میں لایا جائے
تو پھر وجود کا وجود ثابت ہوگا۔ کیونکہ کلی کا وجود کلی
کی حیثیت سے ذہن سے خارج میں متحقق نہیں ہو
سکتا۔ یعنی کلی خارج میں موجود نہیں ہوتا۔

ب۔ اگر وجود کو مشترک لفظی تصور کیا جائے۔ اور حقائق مختلفہ
پر اس کا اطلاق ایک مشترک لفظ کی حیثیت سے
کیا جائے۔ تو یہ کس قدر نا اہلیت ہوگی۔ کہ بے شمار
اشیاء کے لئے صرف ایک ہی لفظ مانا جائے۔

ج۔ اس لئے وجود صرف ایک ہے۔ معین ہے۔ اس کے

اندر نہ تو ابہام ہے۔ اجمال ہے اور نہ اشتراک۔ اور
اگر اس میں اشتراک ہوتا تو یوں ہوتا۔ جیسے بہت
سے آئینوں میں روشنی کا اشتراک ہوا کرتا ہے لیکن
یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ کہ ایک مبہم حقیقت کی طرح وجود
تمام جزئیات میں مشترک ہو۔ اس لئے وجود جزئی
حقیقی ہے۔ (شرح جاوید نامہ)

یہ حقیقت ہے۔ کہ ہم کبھی وجود کو مفہوم اعتباری کے طور
پر بھی قبول کر لیتے ہیں۔ جیسے تعدد و قیام۔ چنانچہ اس وجود
اعتباری کو آپ جو بھی نام چاہیں دے دیجئے۔ کلی یا جزئی لیکن
حقیقت تک پہنچے ہوئے لوگ اسے وجود نہیں کہتے۔ اُن کے ہاں
وجود ایک متعین حقیقت واحدہ ہے۔ جو تمام آثار کے ترتب
کرنے کا سرچشمہ ہے۔ اور وہ منحصر ہے ایک ہی ذات میں۔ اور
اسی کو ہر شخص اپنے مذاق کے مطابق موسوم کرتا ہے۔ انبیاء
علیہم السلام اسے اللہ کہتے ہیں۔ حقیقت میں وجود اسی ایک ذات
میں منحصر ہے۔ اور ممکنات اسی وجود واحد کے آثار یا اظلال سے
عبارت ہے۔ یا اس کی تجلیات کا دوسرا نام ہے۔ اس کے متعلق شیخ
اکبر کے الفاظ یہ ہیں۔ ان العالم لیس الا تجلیہ فی صور

اعیانھم الثابتۃ التی یستحیل وجودھا بدونہ۔
(خصوص الحکم)

یعنی اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ عالم سوائے اس کے اور
کوئی شے نہیں۔ لیکن حق تعالیٰ کی تجلی ہے اعیانِ ثابتہ کی صورت
میں اور تجلی حق کے سوا ان صورتوں کا وجود محال ہے۔

حضرت شیخ احمد سرہندی جو حضرت خواجہ باقی باللہ کے مرید
تھے۔ ابتدائے سلوک میں وحدۃ الوجود کے بہت بڑے داعی تھے
لیکن آخر میں اپنے پیر اور خود اپنے والد حضرت شیخ عبدالاحدؒ
کے خلاف اس نظریئے کے مخالف ہو گئے۔ اور اس کے خلاف
تبلیغ کرنے لگے۔

اس اختلاف کی وجوہات تین ہی ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ حضرت
شیخ مجدد کی فطری مناسبت اس نظریہ کے ساتھ نہ تھی۔ کیونکہ
جو لوگ "وجود" کو بدیہی سمجھتے ہیں۔ وہ صرف ایک ہی وجود کے قائل
ہوتے ہیں۔ اور جن کے خیال میں "وجود" کی حیثیت نظری ہوتی
ہے وہ اس کے قائل نہیں ہوتے۔

دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے۔ کہ حضرت شیخ مجدد کے زمانے میں
نام نہاد صوفیانے نظریۂ وحدۃ الوجود کو شرک اور اباحت کی تمہید۔

پہنچا دیا تھا۔ اور اس کا روشن ثبوت یہ ہے۔ کہ بادشاہوں کو
سجدے کروائے جاتے تھے۔ کیونکہ اُس وقت بادشاہ کو ظلِ اللہ
سمجھا جاتا تھا۔ اور اُس وقت کے اکثر علماء و صوفیاء نے اسے جائز
گردانا تھا۔ اور اُس وقت ویسے بھی اصل اور ظل کا مسئلہ
بہت مشتہر ہُوا تھا۔

تیسرا سبب یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت مجدد سلوک کے
اندر ایک ایسے مرحلے پر پہنچ گئے تھے۔ کہ اُنہیں اپنا آپ بظاہر
اپنے پیر سے بلند نظر آیا تھا۔ اور جب کبھی ایک مرید پر اس قسم
کا مرحلہ آجائے تو اس کا سلسلۂ فیض اپنے مرشد سے بتدریج
کمزور ہوتا ہُوا آخر کو منقطع ہو جاتا ہے۔ اور اُس کے بعد وہ مرید
پیر کی تعلیم کے خلاف چلنا جائز سمجھتا ہے۔ بشرطیکہ وہ اپنے اس
مرحلہ میں اپنے خیال پر قائم رہ سکے۔ اور تجدیدِ بیعت نہ کرے۔
جو لوگ اس دشتِ حیرت افزا کے رہ نورد رہ چکے ہیں انہیں
معلوم ہُوا ہوگا۔ کہ اپنے پیر کے خلاف ذرہ بھر بدگمانی بھی سلسلۂ
فیض کی قاطع ثابت ہُوا کرتی ہے۔ جس کے متعلق آپ صفحاتِ آئندہ
(۱) میں حضرت شیخ مجدد کی تحریریں مطالعہ فرمائیں گے۔

(۱) ابھی تحقیق نہیں کہ حضرت شیخ مجدد نے حضرت شیخ اکبر سے اختلاف

کیا ہے۔ اور اختلاف کے آغاز میں قدرے سخت الفاظ بھی استعمال
فرماتے ہیں۔ اور مناظرانہ صورت میں اپنے اختلافی خیالات کا
اظہار کیا ہے۔ لیکن جیسے جیسے وقت گزرتا گیا۔ حضرت مجدد کے
خیالات میں تبدیلی رونما ہوتی گئی۔ اور شیخ اکبر کے متعلق اُن کی
تنقید میں تعمیری پہلو اختیار کرتی رہیں۔ حتیٰ کہ آپ نے شیخ اکبر کے
اُن مخالفین کو ملامت کیا۔ جنہوں نے نظریۂ وحدۃ الوجود کے سبب
حضرت شیخ اکبر سے کفر و زندقہ منسوب کیا تھا۔ جن میں سب سے
بڑھ چڑھ کر حصہ ابنِ تیمیہ نے لیا تھا۔ جن کی تمام عمر علماء سے
جھگڑتے اور اختلاف کرتے گزری۔ ابنِ تیمیہ سے ایک بار ابنِ
سبکی نے فرمایا تھا۔ "اے ابنِ تیمیہ! تمہاری مثال اس چڑیا
کی ہے۔ جسے اگر کوئی ایک طرف سے پکڑے تو وہ دوسری طرف
سے اپنے آپ کو چھڑا کر اُڑ جاتی ہے؟"

(ابن تیمیہ)

ایک بار برسرِ منبر آسمانِ دُنیا پر نزولِ باری تعالیٰ کے متعلق تقریر
کر رہے تھے۔ کسی نے پوچھا۔ ذاتِ باری آسمانِ دُنیا پر کس طرح
اُترتی ہے۔ ابنِ تیمیہ نے منبر سے اُترتے ہوئے کہا۔ "یوں" اس پر
مسجد میں ہنگامہ کھڑا ہو گیا۔ جو بڑی مشکل سے فرو ہُوا۔ بات یہ تھی کہ
یہاں ابن تیمیہ کھلی طور پر توحیدِ تشبیہی کا اقرار کر چکے تھے جو وجودیا

توحید والوں کے نزدیک بھی شرک ہے۔ چنانچہ ایسے رجحان کی
وجہ سے کئی بار قید کیے گئے۔ اور کئی بار اپنے موقف سے ہٹ کر
توبہ کرلی۔ لیکن توبہ کی عمر بھی تھوڑی نکلی۔ ناظرین کتاب "ابن
تیمیہ" کا مطالعہ کرکے خود ہی اُن کی ذہنی کیفیت کا اندازہ کرسکتے
ہیں۔ اور تصوف کے تو اس قدر مخالف تھے۔ کہ توبہ ہی بھلی لیکن
وہ اس کی وجہ سے نابلد محض ہونے کی وجہ سے معذور تھے۔ اُن
کا مطمح نظر تو صرف حضرت علیؓ کی مخالفت۔ اور بنو امیہ خصوصاً
امیر معاویہ اور یزید کی حمایت تھا۔

تصوف اور صوفیاء کی مخالفت کی وجہ بھی یہی تھی۔ کہ ان لوگوں
کی اکثریت حضرت علیؓ کی افضلیت کی قائل تھی۔ اور اب بھی صوفیاء
کی اکثریت حضرت امیر المومنین علیؓ کی افضلیت کی قائل ہے۔

حضرت شیخ ابن عربی تحریر فرماتے ہیں۔ "جیسے کہ زید آئینوں
میں متعدد نظر آتا ہے۔ مراد بھی یہی ہے۔ حالانکہ زید کے وجود
میں کوئی تجزی لازم نہیں آئی۔ اور نہ اُس نے حلول کیا ہے۔ پہلے
زمانے میں انا الحق۔ سبحانی۔ اور لیس فی جبتی سوی اللہ
ہمہ اوست کے مترادف تھے۔ لیکن اس مسئلہ کو آخر میں شیخ محی الدین
ابن العربی نے نافذ کیا۔ جب شیخ کا زمانہ آیا۔ تو انہوں نے کمال حرفت

کے ساتھ اس نازک مسئلہ کو مشرح فرمایا۔ اُسے بابوں اور فصلوں
میں تقسیم کیا۔ اور اُسے صرف و نحو کی مانند جمع کیا لیکن اس کے
باوجود بھی اس طائفہ کے بعض لوگوں نے اُن کی مراد نہ سمجھتے ہوئے
اُن سے خطا منسوب کی۔ اور اُن پر لعن طعن کی۔ اس مسئلہ کی اکثر
تحقیقات میں شیخ حق پر ہیں۔ اور انہیں بُرا کہنے والے صواب
سے دور ہیں۔ شیخ کی عظیم علمیت۔ اور بزرگی اس مسئلہ سے معلوم کرنی
چاہیے۔ اور اُن کی تردید و مخالفت نہیں کرنی چاہیے۔"

(مکتوب ۸۹۔ جلد ۳)

حضرت مجدد کا یہ بیان آخری عمر کا ہے۔ جبکہ آپ ابن العربیؒ کے
فلسفۂ وحدۃ الوجود کو بخوبی سمجھ چکے تھے۔ جیسے کہ ہم نے علامہ اقبال
کے متعلق لکھا ہے۔ کہ انہوں نے ابتداء میں جو اس مسئلہ سے اختلاف
ظاہر کیا تھا۔ اس کی وجہ وہی تھی۔ جو حضرت مجدد کے انکار کی تھی
لیکن اس کے باوجود بھی حضرت شیخ اپنی عمر کے آخری زمانہ میں بھی
اپنے خیال پر قائم رہے۔ وجہ یہ تھی کہ اُن کا مقام ہی یہی تھا۔ اور
وحدۃ الشہود کے اثبات میں انہوں نے وجود اور صفات زائدہ
کو بھی زائد بر ذات تسلیم کیا۔ وجود و صفات کا تو ذکر کیا ذکر انہوں
نے ذات حق سے وجوب کی بھی نفی کر دی۔ اور اپنے نظریۂ توحید کو

تصوف کی آخری حد تک پہنچا دیا۔ جو بقول مولانا ابوالکلام ذات کی نفی پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔

حضرت مجدد تحریر فرماتے ہیں: "عام طور پر صوفیاء اسی وجود کو ذات سمجھتے رہے۔ اور آثار خارجی کا سر چشمہ اسم کو سمجھتے رہے۔ اور روزانہ ظاہر ہونے والے حوادث کو بھی اسکی پیداوار تسلیم کرتے رہے۔ حق تعالیٰ سے اسکے ماسوا کی تمیز ایک دولت تھی۔ جو اس مسکین کے لئے امانت تھی۔ اور معبود حقیقی سے معبود غیر کی مشارکت کی نفی انبیاء علیہ السلام کا ایسا خوردہ تھا۔ کہ اُن کے غلام (حضرت مجدد) کے لئے محفوظ تھا۔" (۳-۹۲)

حضرت شیخ کے اس بیان سے یوں مترشح ہوتا ہے۔ کہ حق تعالیٰ کا وجود حق تعالیٰ کے غیر ہے۔ اور حق کو وجود سے متصف کرنا شرک کے مترادف ہے۔ اور حضرت مجدد سے قبل جتنے صوفیاء اس خیال کے ہو گذرے ہیں۔ جیسے خود شیخ کے مرشد حضرت خواجہ باقی باللہ، حضرت مجدد کے والد شیخ عبدالاحد، بایزید، حسین ابن منصور، ابوسعید ابوالخیر اور شیخ محی الدین ابن العربی وغیرہ۔ یا حضرت عبدالرحمٰن جامیؒ جو سلسلہ نقشبندیہ کے ایک فرد تھے۔

تمام کے تمام ذات اور وجود کو ایک ہی مانتے تھے۔ ان کی طرف سے شرک کو کیسے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ شیخ مجدد کی مراد یہ نہ ہو۔ البتہ اُن کے الفاظ سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ وحدۃ الوجود سے انکار کرنے کی وجہ سے حضرت مجدد برادران طریقت کے اعتراضات، کا نشانہ بن گئے تھے۔ اُن کا کہنا تھا۔ کہ شیخ نے اپنے مرشد کا راستہ ترک کر دیا ہے۔ اور اپنے لئے دوسرا راستہ منتخب کر لیا ہے۔ ان کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں۔

"جو مرید پیر کی توجہ کی برکت سے فنا و بقا کے مرتبہ تک پہنچا ہو۔ اس وقت وہ پیر کی تقلید سے نکل جاتا ہے۔ اب پیر کی تقلید کرنا اسکی غلطی ہے۔ اور اس کے لئے جائز ہے۔ کہ پیر کے خلاف چلے۔ لہذا اس میں کسی قسم کی بے ادبی نہیں۔ بلکہ عین ثواب ہے۔ ابو یوسف کے لئے یہ جائز نہیں۔ بلکہ مرتبہ اجتہاد تک پہنچنے کے بعد ابو حنیفہ کی تقلید کرے۔" (حیات مجدد مکتوبات)

ان پر زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ صرف اس قدر عرض کرنا ہے کہ حضرت شیخ کا فنا و بقاء کے مرتبے تک پہنچنا۔ اپنی جگہ درست ہے۔

کے مطابق ہے۔ اور اُن کے مرشد کی فنا و بقا کا مرتبہ اُنکی استعداد کے مطابق ہے۔ حضرت احمد خضرویہؒ نے اپنے ایک مرید کو ہدایت کی کہ "وہ حضرت بایزیدؒ کی زیارت کرے"۔ مرید نے جواب دیا، کہ "میں بایزید کے خدا کو ہر روز متعدد بار دیکھا کرتا ہوں۔ تو بایزید کی زیارت کا کیا فائدہ؟"

احمد خضرویہؒ نے جواب دیا۔ کہ "تم خدا کو اپنی مقدور اور استعداد کے مطابق دیکھتے ہوگے۔ اور بایزید اپنی استعداد کے مطابق مشاہدہ کرتے ہیں۔ تمہیں ضرور بایزید کی زیارت کرنی چاہیئے"۔

چنانچہ وہ مرید بایزید کی زیارت کرنے روانہ ہو گیا۔ وہاں پہنچنے پر معلوم ہوا کہ اس وقت سلطان العارفین بایزید بسطامیؒ فلاں کنوئیں سے پانی بھرنے تشریف لے گئے ہیں۔ مرید کنوئیں کی جانب چل پڑا۔ بایزید پانی کا بھرا ہوا کوزہ ہاتھ میں لئے سامنے آرہے تھے۔ جوں ہی اُنہوں نے آنکھ اُٹھا کر احمد خضرویہ کے مرید کی طرف دیکھا۔ مرید نے ایک نعرہ مارا۔ اور زمین پر گرتے ہی جاں بحق ہو گیا۔ بایزیدؒ نے مسکرا کر کہا: "تم ہر روز بایزید کے خدا کو تو متعدد بار مشاہدہ کرتے تھے۔ لیکن آج بایزید کو بھی نہ دیکھ سکے۔"
(تذکرۃ الاولیاء)

حضرت شیخ مجدد لکھتے ہیں۔ "ابتداء میں اگر فقیر نے وحدۃ الوجود کو قبول کیا تھا۔ وہ کشف کی وجہ سے نہ بطور تقلید۔ اور اب جو انکار کرتا ہے۔ تو وہ الہام کے سبب کہ اس میں انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔ اگرچہ الہام غیر پر حجت نہیں۔ (مکتوبات)

مطلب یہ ہوا۔ کہ اگرچہ کسی ولی کا الہام دوسروں پر حجت نہیں ہو سکتا۔ لیکن حضرت شیخ کی رائے میں یہ الہام ہر نوع کے شک و شبہ سے پاک ہے۔ جو انہیں وحدۃ الوجود کے خلاف ہوا ہے۔ لیکن اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں۔

"لیکن وہ کشفی حالت جس کی نسبت نبی کی شریعت خاموش ہے۔ اور حق و باطل کے مابین تمیز کرنے کے لئے موقوف فیہ امر کی نفی و اثبات کا کوئی ذکر نہیں، تو اس طرح سے حق و باطل کے مابین تمیز کرنے کے لئے اثبات یا نفی پیدا کرنا عقلی طور سے مشکل ہے کیونکہ الہام ظنی چیز ہے۔"

اس کے بعد لکھتے ہیں۔ "میرے والد صاحب بھی اسی مشرب (وحدۃ الوجود) کے حامی اور قائل تھے۔ مجھے اس

سے بہت لذت اور فائدہ ہوا تھا۔ لیکن جب باقی باللہ
صاحب کا مرید ہوا، اور انہوں نے مجھ پر نگاہِ عنایت مبذول
فرمائی۔ تو تھوڑی سی مشق کرنے کے بعد توحیدِ وجودی
منکشف ہو گئی؟ (یعنی اس سے قبل انکشاف نہ ہوا تھا حزن)
اور معلوم ہو گیا۔ کہ عالم اگرچہ کمالاتِ صفاتی کا آئینہ
اور ظہوراتِ اسماء کی جلوہ گاہ ہے لیکن مظہر ظاہر کا عین
نہیں ہو سکتا۔ اور ظل اصل کا عین نہیں ہے۔ اگر فقیر
نے وحدۃ الوجود کو قبول کیا تھا۔ تو کشف کے سبب سے
نہ از روئے تقلید۔ اور اب جو انکار کرتا ہے تو الہام کے
سبب۔ اور الہام میں انکار کی گنجائش نہیں ہے۔
گو وہ دوسروں پر حجت نہیں۔" (مکتوب ۳۰)

اوپر یہی اقتباس مجمل طور پر درج ہوا تھا، یہاں مفصل لکھا
گیا۔

گویا حضرت مجدد کے خیال کے مطابق کشف والقا الہام کی قسم
سے نہیں، حالانکہ کشف والہام اکثر حالات میں ایک شئے ہوا کرتی
ہے۔ اور جب ایک شئے کی نسبت یہ ثابت ہو جائے۔ کہ وہ ظنی
ہے۔ تو وہ دوسری بھی ظنی ہی ثابت ہو گی۔ پھر جو چیز خود حضرت

[illegible] تو خود ایک
مجدد کے ہاں بھی ظنی ہے اور وہ دوسروں پر [illegible]
آپ بھی اسے یقینی کیونکر تسلیم کر بیٹھے۔ لیکن آگے چل کر [illegible] ہو گا کہ
حضرت شیخ مقابلہ صوفیہ کی حمایت ان الفاظ میں فرماتے ہیں۔

"ذات سے مراد صوفیاء کے ہاں تعینِ اول ہے۔ اور چونکہ
وہ اس تعین کو متعین پر زائد نہیں سمجھتے اس لئے اس تعین کو عینِ ذات
سمجھتے ہیں۔ اور وہ تعینِ اول جو وحدت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ تمام
ممکنات کے اندر جاری و ساری ہے۔ تو اس لحاظ سے احاطۂ
ذاتی کے ساتھ حکم کرنا چاہیئے" (۱۲)

لیکن اس مکتوب میں آگے چل کر لکھتے ہیں۔

"اس سلسلہ میں صوفیاء کے مقابلہ میں علماء کا خیال
صحیح ہے۔ جو فرماتے ہیں۔ کہ خدا بے چون ہے اور باقی جو
کچھ ہے زائد ہے۔ علماء کی نظر صوفیاء سے بلند ہے"

اس سے تو صاف ظاہر ہوتا ہے۔ کہ کشف، الہام والقا
کی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ جب علماء کا مسائل صحیح ثابت
ہوا۔ تو یہ بجا ہر امر اور کشف والہام محض بے کار ثابت ہوئے
اور تصوف [illegible] در بے کار [illegible]
مگر [illegible] ثابت ہوا۔ حالانکہ حضرت شیخ مجدد نے جگہ بہ جگہ

علماء کی مخالفت کی ہے۔ جس کا ذکر صفحاتِ آئندہ میں کیا جائیگا
حضرت شیخ لکھتے ہیں: "توحیدِ شہودی ایک ہی کو دیکھنا
ہے۔ یعنی سالک ایک کے سوا کچھ نہیں دیکھتا۔ اور توحیدِ
وجودی ایک ہی موجود سمجھنا ہے۔ اور اُسکے غیر کو نابود
جاننا ہے۔ اور غیر کو نابود جاننے کے باوجود بھی اسے ایک
مظہر اور جلوہ گاہ سمجھنا ہے۔" (۴۳)

اس کے بعد حضرت شیخ اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے
لکھتے ہیں: "تو توحیدِ وجودی جس کے اندر ذات کے
رہنے کی نفی ہے۔ عقل و شرع کے خلاف ہے۔" (۴۴)

اور عجیب بات تو یہ ہے۔ کہ حضرت شیخ مجدد توحیدِ وجودی
کو یقین کی ایک سیڑھی یعنی علم الیقین کہتے ہیں۔ اس لئے حیرت
کی بات تو یہ ہے کہ علم الیقین عقل و شریعت کے خلاف کیسے ہو
سکتا ہے توحیدِ شہودی ایک کا دیکھنا ہے۔ سو اگر سالک کو ایک
ہی نظر آتا ہے۔ تو کثرت اُسے نظر آ ہی نہیں سکتی۔ اور جو صرف
ایک ہی کو مشاہدہ کر رہا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی ساتھ
کثرت کو بھی محسوس کرتا ہے۔ اور کثرت کا قائل بھی ہے۔ تو معلوم
ہوا کہ وہ ایک کو نہیں دیکھ رہا۔ اور اگر ایک ہی کو دیکھ رہا ہے۔ تو

اس وقت تکلیفاتِ شرعیہ سے کیسے اور کیونکر عہدہ برآ ہو
سکتا ہے۔ تو اگر وجودی توحید عقل و شرع کے خلاف ہے۔ تو
ان معنی میں توحیدِ شہودی بھی خلاف ثابت ہوتی ہے۔ لیکن ہر
دو توحیدوں کو اگر غور سے دیکھا جائے۔ تو نزاع لفظی کے سوا
اور کچھ نہیں۔ اور وحدۃ الشہود بھی عین وحدۃ الوجود نظر آتا
ہے۔ اور پھر شیخ اکبر کی حمایت میں جو بیان انہوں نے عمر کے آخری
حصہ میں دیا ہے وہ ناظرین نے پڑھا ہوگا۔ لیکن جہاں تک اس
مسئلہ میں عینیت اتحاد یا وحدت کا تعلق ہے۔ وہ صرف وجوداً
ہے۔ نہ جسم یا جوہر کی حیثیت سے۔ یعنی خالق و مخلوق کی عینیت
اتحاد یا معیت بہ حیثیت وجود ہے۔ نہ بہ حیثیت جسم و جوہر
یا عرض۔ اور ظاہر ہے کہ وجود کی کئی اقسام ہیں۔ اور ہر قسم
کا حکم جدا۔ اور یہ اس لئے کہ صوفیاء کی اکثریت ذات و وجود
کو ایک شے تسلیم کرتی ہے۔ اور دونوں کے مابین کسی غیریت کی
قائل نہیں۔ اور اسی طرح صفاتِ الٰہیہ کو بھی عین ذات سمجھتی ہے
اور مخلوق کو اجتماعِ صفات۔

اس کے خلاف حضرت مجدد مخلوق کو ظلِ صفات سمجھتے ہیں
اور توحیدی وجود کے ماننے والے جب صفات ہی کو حق تعالیٰ

کے اظلال سمجھتے ہیں۔ تو کائنات کو صفات کا ظل کیونکر تسلیم کر
سکتے ہیں، کیونکہ ظل سے ظل کا پیدا ہونا ممکن نہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ وحدت کے متعلق تحریر فرماتے ہیں
"کائنات کی یہ تمام کثرت جو ایک وحدت سے نکلی ہے
اس لیے اس کثرت کا فطری تقاضہ یہ ہے۔ کہ اس وحدت
کی جانب ذاتی میلان رکھے۔ اور اُس کا طیران بھی اُس
طرف ہو۔ (ہمعات)

حضرت شاہ کلیم اللہ جہان آبادی دہلوی لکھتے ہیں۔
"پس اشخاص تعینات کی طرف وجود کی نسبت واحد
عددی کی مانند ہے۔ پس ہر عدد جو ایک اکائی ہے،
ایسے تعین کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ کہ اس کی ذات
اس کی مقتضی ہے۔ پس ایک جب دو مرتبہ ظاہر ہوگا۔
تو اس کو دو کہا جائے گا۔ اور جب تین مرتبہ ظاہر ہوگا،
تین کہا جائے گا۔ پس دو مرتبہ یا چند مرتبہ کے ساتھ جو
صفت ہے ظہور کی وہ واحدِ عددی کی ذات میں پوشیدہ
ہے۔ پس خارج میں واحدِ عددی کے سوا کچھ نہیں ہے
اور باقی عدد واحد کے شیون ہیں۔ پس دو اور تین اعتباراً

ایک کے غیر ہیں۔ لیکن جب حقیقتِ امر کی طرف نگاہ کی جاتی ہے
تو دونوں عین واحد ہیں۔ پس معلوم ہوا۔ کہ عینیت حقیقیہ ہے
اور غیرا اعتباریہ ہے۔ اور یہ ظہور ایسے احکام کا مقتضی ہے
کہ وہ احکام مرتبۂ ظہور کے ساتھ خاص ہوں؟ (سواء السبیل)

حضرت شاہ ولی اللہ وجود کے متعلق لکھتے ہیں۔
"پانی بخار بنتا ہے۔ اور پھر دوسرے برتن میں پھر سے
سرد ہو کر پانی بن جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ایک صورت
جسمیہ ہے جو تمام اجسام کے اندر مشترک ہے۔ یہ صورت
ابتداء میں پانی تھا۔ جو پھر ہوا بنا اور پھر دوبارہ پانی
کی صورت میں تبدیل ہو گیا۔ ایسی حالت میں کوئی یہ نہیں
کہہ سکتا۔ کہ وہ ہوا اور پانی دو چیزیں تھیں۔
جو صورتِ جسمیہ کے ساتھ ضم تھیں۔ کیونکہ صورتِ جسمیہ
تو اپنی جگہ آپ متعین ہے۔ اور اس تعین میں نہ تو وہ
پانی کی محتاج ہے۔ اور نہ ہوا کی۔ بے شک یہ صورت جو
انواع کے مرتبہ میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے؛ اُس کا
متلون اور متشکل ہونا ضروری ہے۔ تو جب ہم
صورتِ جسمیہ کو صورتِ جسمیہ کے مرتبہ میں دیکھتے

ہیں۔ تو وہ تمام اجسام میں مشترک ہوگی، اور
اگر اس لحاظ سے دیکھیں۔ کہ وہ انواع میں کس طرح
متشکل ہو گئی۔ تو اس حالت میں اُس کا ہوا
بن یا پانی بن جانا ضروری ہوگا۔ غرضیکہ صورت
اور مادّہ میں جو خاص نسبت ہے۔ اُس کے لئے
ایک نام کی ضرورت ہے۔ جس پر اس کی تعبیر کی
جا سکے۔ ہم نے اسے ظہور کے نام سے موسوم کیا ہے۔

(ہمعات)

اور یہی شے وجود پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ اسکے بعد
خود حضرت شاہ صاحب اسکی وضاحت فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:
"زید جو ایک فرد ہے۔ اُسکے اوپر نوع انسان ہے اور
نوع انسان کے اُوپر جنس ہے۔ اور یہ جنس حیوان ہے جنس
سے اوپر جنس کا عالی مرتبہ ہے اور اس میں حیوان کے
ساتھ نبات بھی شامل ہے۔ اور اس کے اوپر جسم یعنی
عرض کا مرتبہ ہے۔ اور عرض کے اُوپر جوہر ہے۔ یہاں حکماءُ
ٹھہر گئے۔ اور کہنے لگے۔ کہ عرض اور جوہر کے درمیان
ایسا کوئی علاقہ موجود نہیں۔ کہ ان دونوں کو ایک شیرازہ

کے تحت جمع کر سکے۔ لیکن اہل حق نے اسے معلوم کر لیا۔ جسے
وحدانیت اور حقیقت کہتے ہیں۔ یا وجود اس کے
کہ کبھی کبھی ہم اس حقیقت کو "وجود" بھی کہتے ہیں یہ
وحدانیت یا وجود ایک بسیط حقیقت ہے۔ تو وجود کے اس
بسیط مرتبہ میں اور اس کے بعد اس کے تعینات میں
جس کے اندر یہ وجود ظہور کرتا ہے۔ غرضیکہ اس کے
ہر دو مراتب میں کوئی تضاد یا تصادم موجود نہیں۔
یہ وجود یا وحدت کی حقیقت خدا سے بحیثیت خلق
خلق نہیں بلکہ بحیثیت ابداع ظاہر ہوتی ہے۔

(ہمعات)

حضرت شاہ صاحب کی اس تحریر کی وضاحت حضرت مولانا
عبید اللہ سندھی مرحوم یوں فرماتے ہیں۔
"دوسرے الفاظ میں مُبدِع اور مُبدَع کے درمیان
بے شک ایک قسم کی وحدت معلوم ہوتی ہے۔ لیکن وہ
وحدت حقیقی نہیں ہے (یعنی احدیت) عقل انسانی نفس
کلیہ تک پہنچ جاتی ہے۔ موجودات کی اس کثرت کو ایک
نقطہ پر جمع کرتی ہے۔ لیکن اس سے آگے اس کی پرواز

نہیں ہے۔ اس لئے خدا اور نفسِ کلیہ کے مابین جو نسبت
ہے۔ جسے حضرت شاہ صاحب ابداع سے تعبیر فرماتے ہیں۔
عقل اُس کے احاطہ سے قاصر ہے۔ اور مُبدِع اور مُبدَع
کے درمیان کسی امتیاز پر قادر نہیں ہیں۔ اسلئے کبھی کبھی
ذاتِ الٰہی اور نفسِ کلیہ پر مجازاً وحدت کا اطلاق کیا جاتا ہے"
شاہ صاحب لکھتے ہیں،
"اس سلسلہ میں فقیر کو بتایا گیا ہے کہ جن لوگوں کے
دلوں میں وحدت کے مشاہدہ کا شوق فرادہ کی مانند
موجزن ہوتا ہے۔ تو ان کی نظر جس وحدت تک رسائی
حاصل کرتی ہیں۔ وہ نفس کلیہ کے علاوہ دوسری کوئی
وحدت نہیں" (ہمعات)
یہ وحدت جسے بعض صوفیہ نفسِ کلیہ حقیقت محمدیہ تعین
اوّل یا عقلِ اوّل کہتے ہیں۔ خدائے عظیم و برتر سے بہ حیثیت
ابداع ظاہر ہوتی ہے۔ اور ابداع تخلیق نہیں ہے ابداع بغیر مادہ
کے کسی چیز کے ظاہر کرنے کو کہا جاتا ہے۔ اور یہی نزول اول ہے،
جس کے متعلق شیخ مجدد نے تحریر فرمایا ہے۔
"کہ صوفیہ اسے ذات پر زائد نہیں جانتے اور جو تمام موجودات

میں جاری و ساری ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہی ہر صورت
جسمیہ کی حقیقت ہے۔ جو حضرت شاہ صاحب کے قول
مطابق "یہ وحدانیت یا وجود ایک بسیط حقیقت ہے
تو وجود کے اس بسیط مرتبہ میں اور اس کے بعد اُس کے
تعینات میں جن کے اندر یہ وجود ظہور کرتا ہے۔ غرضیکہ
اس کے ہر دو مراتب میں کوئی تضاد یا تصادم موجود
نہیں"
(وتمام)
وجود کے لحاظ سے عین ذات ہے۔ اور مظاہر بھی بہ لحاظ
وجود عین ذات ہیں۔ نہ بلحاظ جسمیت یا جوہریت۔ اور یہی فرق ہے
حضرت شیخ مجدد اور حضرت شیخ اکبر کی معرفت میں۔ کہ حضرت
مجدد کے ذہن سے وجود کے متعلق غور کرتے وقت جوہریت اور
جسمانیت منتفی نہیں ہوتی۔ اور وہ جس مرتبہ میں بھی وجود کے متعلق سمندِ فکر
کو جولان دیتے ہیں۔ جسمانیت اور جوہریت کو اس کے اندر مشترک
محسوس کرتے ہیں لیکن شیخ اکبر وجود کی اس حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں
جو جسمانیت اور جوہریت سے یکسر مجرد ہوتا ہے۔ اور اس مرتبہ میں
ذات اور وجود ایک ہی شے ہوتی ہے۔ کوئی غیریت محسوس نہیں
ہوتی۔ البتہ ابداع کے بعد تخلیق کرتے وقت وجود یقیناً

متلوّن نظر آتا ہے۔ جیسے حضرت شاہ صاحب نے صورتِ جسمیہ
کے متعلق تحریر فرمایا ہے۔ لیکن یہ تلوّن اور غیریت اعتباری
ہوتی ہے۔ جیسے کہ دریا موجزن ہونے کی حالت میں اپنی حقیقی صورت
کے خلاف نظر آتا ہے۔ اور لوگ موجوں کو موجیں ہی کہتے ہیں۔
دریا نہیں کہتے۔ بلکہ کہتے ہیں دریا میں موجیں اُٹھ رہی ہیں۔ ورنہ
بقول حضرت شاہ صاحب صورتِ جسمیہ تو اپنی جگہ متعین ہوتا
ہی ہے۔ اور اس میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے۔
کہ تعینات کا نظریہ صرف افہام و تفہیم کے لئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ
ہر انسان ایک خاص اسم کا مظہر ہوتا ہے اور اسی لئے اسکا ادراک
جزوی ہوتا ہے۔ اور اسی اسم کی طرح محدود ہوتا ہے۔ یہ اسم
جب ذات سے متعلق سمجھا جائے۔ تو اس کا ادراک ذاتی ہوتا ہے
اور اپنے آپ کو عین ذات سمجھتا ہے۔ جیسے قطرہ دریا میں۔ لیکن
جب اُسے سامنا دیگر اسماء سے ہوتا ہے تو ایک خارجی عالم کا
تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اب اُسے اپنی ہستی کل نہیں بلکہ جز نظر آتی
ہے۔ اور جب وہ مجاہدہ سے پھر اپنی اصل تک پہنچتا ہے۔ اُس کا
ادراک کلی ہو جاتا ہے۔ لیکن ملحوظ رہے۔ کہ اصل سے جدائی اور پھر
سے ملاپ، تمام تعینات اور اعتبارات ہیں حقیقت میں

اس ذات برتر سے۔ نہ تو کچھ جدا ہوا ہے۔ اور نہ رجعت کر کے واپس
آملا ہے۔ ذات اپنی حقیقت میں جیسی تھی ویسے ہی ہے۔ الآن
کما کان۔

اس کے متعلق قارئین نے صفحاتِ گذشتہ میں علامہ اقبال
کی تحریر بایزید بسطامیؒ کے متعلق مطالعہ کی ہو گی۔ جس کا مطلب
بالکل یہی ہے جو ہم نے عرض کیا۔

اب ابداع کے متعلق شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی وضاحت
ملاحظہ فرمائیے۔ لکھتے ہیں:۔

"جب ہم چار کا عدد بہ حیثیت چار جو اپنی ذات میں
قائم ہے دیکھتے ہیں۔ تو چار کے سوا اور کچھ نظر نہیں
آتا۔ اور پھر جب چار کے مرتبۂ عددی سے اُتر کر دیکھا
جائے اور اگر اس مرتبہ میں اُس سے کوئی دوسری شے
شامل نہ ہو۔ تو یہ چار نہیں دو جوڑے نظر آجاتے ہیں۔
تو اب چار کے عدد کے دو مرتبے ہو گئے۔ ایک خالص چار
کا مرتبہ اور دوسرا دو اور دو چار کا مرتبہ۔ اب اگر کوئی
کہے کہ دو اور دو نام ہے اُس حقیقت کا جسے چار کہتے
ہیں۔ تو اسکی بات بے جا نہ ہوگی۔ اور فرض کیجئے۔ اگر دو

دو اور دو کو چار کا عنوان بیان کرے تو یہ بات بھی ممکن ہے۔ اب اگر اس درجہ سے نظر ذرا پستی میں چلی جائے اور چار کو اس مرتبہ میں دیکھ لے جہاں چار کا خاص عدد چار کے نام سے مخلوق ہے تو بے شک یہ نام جو چار کے عدد پر دلالت کرتا ہے ہم اسے چار کی صفت کہیں گے اور اگر نظر اس سے بھی ایک درجہ نیچے چلی جائے اور وہ دیکھے کہ کس طرح چار ہونا یعنی عدد چار کی صفت اپنے وجود کے موصوف یعنی چار کی محتاج ہے اور اس موصوف کا اپنی صفت سے تقدم اور پھر اس موصوف کا صرف اپنی صفت کے ذریعے قائم رہنا ظاہر ہو جائے تو اس وقت ہم چار کے عدد کو مبدع یا جاعل سمجھیں گے یعنی ابداع کرنے والا۔ اور دوسرے الفاظ میں تخلیق کرنے والا کہیں گے۔ اور دو اور دو یعنی چار کے عدد کا مبدَع اور مجعول یعنی مخلوق سمجھیں گے۔"

(رشحات)

فصل دوم

ذات و وجود کے متعلق صوفیاء کی آراء

جیسے کہ حضرت شیخ مجدد کی آراء سے یہ معلوم ہو گیا ہے تابعین تبع تابعین بلکہ تبع التبع کے زمانے تک خدا کی ذات اور وجود کو ایک ہی شے سمجھا جاتا تھا۔ اور کسی صوفی کو ان میں غیریت کی بُو محسوس نہیں ہوئی تھی۔ بجز حق تعالیٰ کی ذات کے اُن کے غیر اور شریک کی نفی کا علم بقول حضرت مجدد صرف اُنہی سے ہی مخصوص تھا۔ اور یہ صرف اُنہی کا کام تھا۔ جنہوں نے دُنیا کو بتا دیا۔ کہ وجود غیر ذات ہے۔ یعنی حق تعالیٰ وجود نہیں رکھتا۔ بلکہ وجود بھی مثل صفاتِ خداوندی ذاتِ حق پر زائد ہے۔ اور اسکو تعین اول بتایا۔ اور حضرت وجود کو حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کا رب بتایا۔ جس کا ذکر صفحاتِ آئندہ میں کیا جائے گا۔ لیکن یہاں سوال صرف یہ ہے۔ کہ آیا ذات و وجودِ خداوندی واقعی ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ لیکن یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ کہ جو ذات خود وجود سے عاری ہے۔ وہ دوسروں کو نعمتِ وجود سے بہرہ یاب کر سکے؟

اس سلسلہ میں ضروری ہے۔ کہ ہم حضرت مجدد کے رسالۂ تہلیلیہ سے چند اقتباسات پیش کریں۔ تاکہ قارئین کو معلوم ہو جائے۔ کہ حضرت شیخ ابتداء میں ذات و وجودِ تعالیٰ کو ایک ہی شے تسلیم کرتے تھے۔ اور اس پر زبردست دلائل پیش کرتے تھے۔

یہ رسالہ ادارۂ مجددیہ ۵/۲۰۲۰۷ ناظم آباد کراچی ۱۸ سے شائع ہوا ہے۔ جس کا ترجمہ عربی سے اُردو میں کیا گیا ہے۔ اور جو کلمۂ توحید سے بحث کرتا ہے۔ لکھتے ہیں۔

"بعض علمار کا قول ہے۔ کہ اللہ کا لفظ علم ہے۔ یعنی یہ اسم جامد ہے۔ اور کسی لفظ سے مشتق نہیں۔ بلکہ ذاتِ باری کے لئے مخصوص ہے۔ کیونکہ یہ اسم موصوف بنتا ہے صفت نہیں بنتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے۔ کہ اللہ کے لئے ایسا نام مقرر کیا جائے جو اس کی تمام صفات کو شامل ہو۔ لہٰذا اس لفظ کے علاوہ دوسرے الفاظ ایسے نہیں ہیں۔ جن میں یہ صلاحیت ہو۔"
(تہلیلیہ اُردو صفحہ ۱۳)

یہاں حضرت مجدد تمام صفات کے لئے ایک ہی ذات کو کافی سمجھتے ہیں۔ اور صفات کے زائد ہونے کی نفی کرتے ہیں۔

لیکن صفحاتِ آئندہ میں آپ ملاحظہ فرماویں گے۔ کہ شیخ صفات کو زائد بر ذات سمجھنے پر اصرار کرتے ہیں۔

آگے لکھتے ہیں: "جہاں تک اس لفظ اللہ کے معانی کا تعلق ہے۔ تو اس کی صورت یہ ہے کہ جب آپ اللہ کے لفظ سے اُسے پکاریں گے۔ تو گویا آپ نے اُس کی تمام صفات کے ساتھ پکارا ہے۔ دوسرے اسمار کا یہ حال نہیں ہے۔ اسی وجہ سے صرف اسی لفظ سے کلمۂ شہادت درست ہوتا ہے۔"

ظاہر ہے کہ یہاں بھی حضرت مجدد نے صفات کو عین ذات تسلیم کیا ہے۔ اور زائد بر ذات کی نفی کی ہے۔

فرماتے ہیں: "واضح ہو کہ عام مسلمانوں کا عقیدۂ توحید یہ ہے کہ اُس ذات پاک کو واجب الوجود اور معبود برحق تسلیم کریں۔ اور اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اس عقیدہ پر آخرت کی نجات اور غیر فانی سعادت کا دار و مدار ہے۔ اور بظاہر انبیاء کرام نے مخلوقِ خدا کو اسی امر کی دعوت دی تھی۔ مگر وہ صوفیائے کرام جو خدا پرست، صاحبِ کشف اور تبعِ نبوت سے نور حاصل

کرتے ہیں۔ زمین اُن کے سہارے قائم ہے۔ اور اُنہیں کے فیوض و برکات سے اہلِ زمین پر نزولِ رحمت ہوتا ہے۔ اُنہیں کی وجہ سے لوگوں پر بارش برسائی جاتی ہے۔ اور اُنہیں کی بدولت اُنہیں رزق دیا جاتا ہے۔ اور اُن کے پاس بیٹھنے والا کبھی بدنصیب نہیں ہوتا۔

ان صوفیائے کرام کے نزدیک توحید کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے سوا کوئی چیز موجود نہیں۔ اس لئے وہ (صوفیاء) وجود میں اُس کا کوئی شریک نہیں مانتے یعنی جس طرح اللہ تعالےٰ (تخلیقِ عالم سے قبل) موجودِ مطلق تھا۔ اور اُس وقت نہ کسی قسم کی تخلیق تھی اور نہ کوئی قید لگی ہوئی تھی۔ بعینہٖ اسی طرح اب بھی موجود ہے۔ اور جس چیز کو دُنیا، غیر اور سوائی سے موسوم کیا جاتا ہے وہ محض دکھاوا (نمود) اور جلوۂ قدرت ہے۔" (صفحہ ۲۷)

حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ "شیخ صدرالدین قدس سرہٗ نے النصوص میں فرمایا ہے" سب سے بڑے شبہات اور حجابات وہ ہیں جو وجودِ واجب میں اعیانِ ثابتہ کے آثار کی وجہ سے متعدد شخصیات کی صورت میں نمودار ہوئے۔ اور اُن کی وجہ سے یہ خیال ہوتا ہے۔ کہ اعیانِ ثابتہ (یعنی یہ شخصیات) موجود ہیں۔ حالانکہ ان کا ظہور نہیں ہوا۔ بلکہ اُن کے آثار کا ظہور ہوا ہے۔ یہ آئندہ بھی کبھی ظاہر نہیں ہوں گے۔ کیونکہ بذاتِ خود ان میں ظہور کی صلاحیت نہیں ہے" (صفحہ ۲۹)

بقولِ شیخ اکبر محی الدین ابن العربی قدس سرہٗ اعیان نے وجود کی بُو بھی نہیں سونگھی۔ مگر آپ صفحاتِ آئندہ میں ملاحظہ فرمادیں گے۔ کہ حضرت مجدد اس نظریے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ شیخ اکبر پر طنزیہ انداز میں اعتراض بھی کرتے ہیں۔

آپ آئندہ صفحات میں مطالعہ فرمائینگے۔ کہ حضرت مجدد ماسوا کے "عین" اور "اثر" کے فنا ہونے کے قائل ہیں۔ لیکن یہاں تحریر کرتے ہیں۔ کہ

"میرے شیخ اور والد بزرگوار قدس سرہم العزیز نے رسالہ کنز الحقائق میں ارشاد فرمایا ہے: یہ قید (ہستی) اگرچہ محض نمود ہے۔ لیکن چونکہ اس اللہ کی صناعی ہے جس نے ہر چیز کو کمال تک پہنچایا ہے۔ اس لئے

(یہ موجودہ (انسان) موجودِ حقیقی کے قائم مقام بن گیا اور اس پر یہ دُنیا و آخرت کے احکام کی ذمہ داری آ گئی۔ جیسا کہ کتاب و سنت کا فیصلہ ہے۔ اسی طرح یہ ابدی ہو گیا۔ اور کسی کے فنا کر دینے سے فنا نہیں ہو گا سوائے اُس ذات (اللہ) کے جس کی نظر اس پر ہے۔ اس کے باوجود اس کا "اثر" باقی رہتا ہے۔ اور اس وجہ سے ان لوگوں (عارفین) نے مراتبِ وجود میں شامل کر رکھا ہے"

(صفحہ ۲۹)

لکھتے ہیں "مگر چونکہ یہ قید (ہستی) حقیقت میں موجود نہیں ہے۔ بلکہ پہلے کی طرح معدوم محض ہے۔ اس لئے کہ اعیان (شخصیات) نے وجود (حقیقی) کی بُو تک نہیں سونگھی۔ اور وجودِ حقیقی خدائے واحد و قہار کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ اس لئے اس (ہستی) کو وجود کے مرتبۂ تنزل سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کے لئے نہ تنزل ہے اور نہ ترقی۔ کیونکہ وہ ہر قید سے آزاد ہے یہاں تک کہ وجودِ مطلق کی قید سے بھی آزاد ہے۔ البتہ احکام کے ترتب کا جامع ہے۔ اور ہر مرتبہ کے مخصوص احکام ہیں

جن سے آگے کوئی نہیں بڑھ سکتا"

یہاں جو لکھا ہے۔ کہ وجودِ مطلق کی قید سے بھی آزاد ہے اس کا مطلب مرتبۂ احدیت ہے۔ جس میں حق تعالیٰ کی ذات ہر قسم کے اشارہ سے پاک ہے۔ کیونکہ وجودِ مطلق میں حق و کائنات ہر دو شامل ہیں۔ لیکن احدیتِ ذات میں سوائے ذاتِ احدیت کے اور کوئی شے مشارٌ الیہ نہیں۔ اس سے بھی معلوم ہوا۔ کہ حضرت مجدد وجودِ توحیدی کے زبردست داعی تھے۔ بلکہ اُن کا دعویٰ تھا۔ کہ وحدۃ الوجود کی حقانیت اُنہیں کشف سے معلوم ہوئی تھی مگر قارئین ملاحظہ فرمائیں گے۔ کہ بعد میں جب آپ کو یہ نظریہ صحیح معلوم نہ ہوا۔ تو تحریر فرمایا کہ

"ہم نے وجودِ توحیدی کو کشف سے مانا تھا۔ لیکن اب جو انکار کرتے ہیں۔ تو یہ الہام ہے۔ حالانکہ کشف اور الہام میں کوئی بنیادی فرق نہیں"

رسالۂ تہلیلیہ میں لکھتے ہیں "ہمیں کشف و شاہدے سے اس بات کا پتہ چلا۔ کہ اللہ تعالےٰ کا وجود اُس کی عین ذات ہے۔ او حقیقت میں اس کے سوا اور کوئی موجود نہیں۔ اس کی ذات کے علاوہ تمام اشیاء اس کا پرتو اور

عکس ہیں. جو اُس کی ذات سے ملحق ہیں. اس لئے اصل اور صحیح وجود اللہ تعالےٰ کا ہے. جو بذاتِ خود مستقل اور قائم بالذات ہے اس لئے وجود اور موجود دونوں ایک ہی چیزیں ہیں. کیونکہ موجود کا مفہوم یہ ہے جسکے ساتھ وجود کا قیام ہو. خواہ وہ صفت موصوف کی شکل میں ہو. یا وہ بذاتِ خود قائم ہو. ایسی صورت میں یہ وجود ایک جداگانہ اور مستقل حقیقت ہے. اور ایسی صفت نہیں جو کسی دوسرے کے ساتھ قائم ہو سکے"

(صفحہ ۳۱)

یہاں حضرت شیخ نے کھلم کھُلا ہمہ اوست کو تسلیم کر لیا ہے. کیونکہ آپ نے وجود و موجود کو ایک چیز فرمایا ہے. لیکن اس نظریہ کو چھوڑ دینے کے بعد فرماتے ہیں. کہ وحدۃ الوجود کو اُنہوں نے کشف سے تسلیم کیا تھا. اور اب انکار الہام کی وجہ سے کرتے ہیں. حالانکہ یہاں بھی آپ توحید وجودی کو کشف والہام ہر دو سے متحقق بتاتے ہیں. لیکن یہاں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے. کہ الہام حقانی میں تضاد ہرگز موجود نہیں ہو سکتا. اور یہی چیز ہمیں قرآن حکیم کی صداقت کے ثبوت

میں خود قرآن حکیم بتارہا ہے. لوکان من غیر اللہ لوجد فیہ اختلافا کثیرا. اِس لئے کچھ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ الہام اوّل کو صحیح تسلیم کیا جائے یا الہام مؤخر کو.

حضرت مجدد اس رسالہ میں آگے تحریر فرماتے ہیں.

"(جب یہ بات تسلیم کر لی جائے.) تو اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی چیز موجود نہیں. لہذا واجب اور ممکن کے درمیان درجۂ وجود کے لحاظ سے بہت زیادہ فرق پڑ جائے گا. کیونکہ اللہ تعالےٰ کی ذات میں وجود ہے". (۳۱)

فرماتے ہیں." مخلوق کے لئے اطاعت حقیقی اور ذاتی محتاجی ہے. کیونکہ حقیقت میں ان کا کوئی وجود ہے اور ظاہری نمود ہے. بلکہ مخلوق اللہ تعالیٰ کے وجود کا عکس ہے. جو اعیان کے آئینوں اور جلوہ گاہوں میں نمودار ہے. مگر خود معدوم ہے"

چنانچہ حضرت مجدد کی اسی تحریر میں ہے." چنانچہ جب حضرت جنیدؒ بغدادی سے توحید کے بارے میں دریافت کیا گیا. تو آپ نے فرمایا" پانی کے رنگ میں اُسکے برتن کا رنگ ہوتا ہے. یعنی وہ کمالات اور وجود جو اعیان میں،

نظر آرہے ہیں۔ وہ صرف اللہ تعالیٰ کا عکس ہے انہوں
نے وجود کی خوشبو تک نہیں سونگھی۔" (صفحہ ۳۴)
لیکن آپ آگے پڑھ لیں گے، کہ اسی قول پر حضرت مجدد نے
حضرت جنید رحؒ کو آڑے ہاتھوں لیا ہے۔ اور اسے توحید سے
نابلد شخص ٹھہرایا ہے۔ اب حضرت شیخ ذات و وجود باری کی وحدت
پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"یہ ذہن نشین رہے کہ فلاسفہ اور صوفیہ کرام کی
متفقہ رائے ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اسکی عین ذات
ہے۔ اور غیر اللہ کا وجود ذات واجب الوجود اور قائم
بالذات ہستی سے خاص تعلق اور نسبت مخصوصہ کی بنا
پر ہے۔ مگر اس کا وجود مستقل اور قائم بالذات وصف
نہیں۔ جیسا کہ لوہا۔ اور شمس (دھوپ میں گرم کئے
ہوئے پانی) کی مثال میں وضاحت کی گئی۔" (صفحہ ۳۵)

یہاں بھی حضرت مجدد نے ذات و وجود باری کی وحدت کو صوفیاء
و فلاسفہ کی متفقہ رائے قرار دی ہے۔ لیکن بعد میں شیخ نے صوفیاء
کے اجتماع سے اختلاف کیا ہے۔ اب وہ دلائل سنئے لکھتے ہیں۔

"فلسفیوں نے وجود باری تعالیٰ کے عین ذات ہونے کے

دو دلائل بیان کئے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے۔ کہ اگر اس
وجود کو اسکی ذات سے الگ اور زائد تسلیم کیا جائے تو
وہ اپنے موجود ہونے میں کسی دوسرے سبب (علت)
کا محتاج ہوگا۔ اگر وہ سبب (ایجاد) خود اسکی ذات ہو
تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ پہلے اس کی ذات خود
موجود ہو۔ اور اس کے بعد وہ وجود باری تعالیٰ کے
لئے مؤثر ہے (اسے عالم وجود میں لائے) کیونکہ یہ عقل
کا واضح فیصلہ ہے۔ کہ ایجاد وجود کی فرع ہے (یعنی
پہلے ایک چیز موجود ہوگی۔ پھر وہ کسی دوسری چیز کی موجب
بن سکتی ہے) اب اگر پہلا وجود بعد کے وجود کا عین ہوگا۔
تو کسی شئے کا اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔ اور
پہلے وجود کو بعد کے وجود کا غیر تسلیم کیا جائے۔ تو اس
غیر کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں ہم غور کریں گے۔
تا آنکہ یا تو وجود کا تسلسل لازم آئے گا۔ یا یہ سلسلہ
کسی ایسے وجود پر جاکر ختم ہوگا۔ جو اسکی عین ذات ہو۔
(اس طرح ایک چیز وجود میں متعدد اشیاء کا دخل تسلیم
کرنا ہوگا) حالانکہ عقل اور فطرت سلیمہ سمجھتی ہے کہ ایک

چیز میں تعدد لانا محال ہے"

دوسری دلیل یہ ہے کہ جس چیز کو وجود لاحق ہوتا ہے تو اُس کی ذات کے پیشِ نظر وجود نہیں ہوتا۔ جیسا کہ جمہور فلاسفہ میں یہ بات مشہور ہے۔ کہ حقیقت اپنی اصل صورت میں یکساں ہوتی ہے۔ اور اُس سے متعلقہ اشیاء کا اِس سے کوئی حقیقی تعلق نہیں ہوتا۔ اسکے لئے وجود کا ثبوت اُس کی ذات سے پیدا شدہ نہیں ہے کیونکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ "ایجاد وجود کی شاخ ہے" لہذا یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ کہ کوئی ذات اپنی ذاتی حیثیت سے وجود کی شرط کے بغیر موجد بن جائے۔ خواہ وہ اپنی موجد ہو یا کسی دوسرے کی موجد ہو۔ لہذا (نتیجہ یہ نکلا) کہ باری تعالیٰ کی حقیقت ایک بحتہ وجود ہے۔ جو بذات خود قائم ہے اور وجود و موجود ایک ساتھ ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے"۔

(صفحہ ۳۶-۳۷)

قارئین نے ملاحظہ فرمایا ہوگا۔ کہ رسالہ تہلیلیہ لکھتے وقت حضرت مجدد زبردست وجودی اور اس کے بہت بڑے داعی تھے۔ لیکن بعد میں حضرت خواجہ باقی باللہ اور خود اپنے والد ماجد حضرت خواجہ

عبدالاحد قدس سرہم سے اُن کی روحانی نسبت جدا ہوگئی۔ تو اُن اسرار سے بھی اُن کو دلچسپی نہ رہی جو اُن کی صحبت میں حاصل ہوئے تھے۔ اسلئے بعض برادرانِ طریقت نے اُنہیں اوپر سے واپس پستی میں آنے کا طعنہ بھی دیا۔ حالانکہ آپ کا دعویٰ یہ ہے۔ کہ توحیدِ وجودی کے مقابلہ میں توحیدِ شہودی بلند تر ہے۔ اور برادرانِ طریقت کے جواب میں فرمایا۔ کہ "میں اصل معاملے سے بے خبر تھا۔ توحیدِ وجودی کو ماننا کشف سے (تھا) اور اب جو انکار کرتا ہوں تو الہام سے ہے"۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت مجدد کا "عین" توحیدِ وجودی کا مقتضی تھا۔ اور یہی اُن کا مقام تھا۔ توحیدِ وجودی پر چند سال قیام حضرت خواجہ باقی باللہ اور خود حضرت کے والد ماجد کی توجہ کا اثر تھا۔ لیکن آخر کار اُن کے "عین" کا اثر غالب ہونا تھا سو ہوا۔ اب ہم اس کے متعلق اُن مشہور و معروف صوفیاء کی آراء یہاں درج کرنا چاہتے ہیں۔ جو حضرت مجدد سے قبل اور بعد ہو گزرے ہیں۔ جن میں سے حضرت شاہ ولی اللہؒ کا مختصر بیان آپ پڑھ چکے ہیں۔

فرض کر لیجیے! ایک لحظہ کے لئے تسلیم کر لیتے ہیں۔ کہ خدائے تعالیٰ

اپنی ذات سے قائم ہیں نہ وجود سے بلکہ بقول شیخ مجدد مرتبۂ
وحدت میں ذاتِ حق شائبۂ وجود سے بھی پاک ہے۔ چنانچہ
لکھتے ہیں۔

"اللہ تعالیٰ اپنی ذاتِ اقدس میں موجود ہیں۔ اور ان کی
ہستی اپنی خودی سے ہے۔ حق تعالیٰ جیسے کہ تھے اب بھی ویسے
ہی ہیں۔ اور ہمیشہ ایسے ہی رہیں گے۔ اس کی درگاہ میں
عدم سابق یا عدم لاحق کی راہ نہیں۔ کیونکہ وجوب
وجود اس کی درگاہ کا کمینہ غلام ہے" (مکتوب ۱۷۱- جلد ۳)

یہاں نہ صرف یہ کہ حضرت شیخ نے وجود کی نفی کر دی ہے
اور تسلیم کر لیا ہے۔ کہ اول بھی حق موجود ہے اور آخر میں بھی نہ عدم
اس کی ذات سے قبل تھا اور نہ بعد میں ہو سکتا ہے۔ اور جیسے
کہ موجود [illegible] ابھی ط[illegible] ب بھی [illegible] موجود ہے۔ اور ہمیشہ موجود رہیگا۔
گویا یہ تمام جہانِ محسوس [illegible] جیسے کہ آپ نے علامہ اقبال کی تحریر
سے معلوم کیا تھا۔ [illegible] کا غیر نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ حضرت شیخ
مجدد ممکن کے وجود کی بنیاد عدم پر استوار کرتے ہیں۔ جس کا بیان
آگے آتا ہے۔ یعنی عدم کو ممکن کی اصل یا آئینہ وار قرار دیتے ہیں
اور بغیر عدم کے ممکن الوجود کو ممتنع کا وجود خیال کرتے ہیں اور ایسے

ہمیشہ احدیت کے اس مرتبہ میں تسلیم کرتے ہیں۔ جہاں حق تعالیٰ
کی ہستی سے وجود بھی خارج ہے۔ اور ایسے با وجود تعینِ اول اور
تنزلات کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اور عالم یعنی غیر اللہ کے وجود کے
بھی قائل ہیں۔ اس لئے حیرت کی بات تو یہ ہے۔ کہ اگر حق تعالیٰ
بقول شیخ الآن کما کان ہو۔ اور اس مرتبہ میں اس کی ذات
سے وجوب بھی منتفی ہو اور وجود بھی۔ تو عالم کا یہ سلسلہ کہاں
سے آیا ہے۔ اور بغیر وجود کے ایجاد کی علت کون سی
شئے ہوئی۔ اور اگر یہ سلسلہ حق تعالیٰ ہی سے آرہا ہو۔ تو پھر تو
وحدۃ الوجود کی بجائے وحدتِ ذات کا اثبات ہوتا ہے کیونکہ
جب حق تعالیٰ کا وجود منتفی کیا جائے اور ساتھ ہی سلسلۂ عالم
کو بھی اسی ذات سے تسلیم کیا جائے۔ تو ہمہ ذات کے سوا کیا کہا
جا سکتا ہے۔ اور حضرت شیخ کی تحریر کی روشنی میں ایک سالک
کہہ سکتا ہے۔ کہ حضرت شیخ ہر شئے کو عین ذاتِ حق سمجھتے ہیں۔

شیخ اکبر فرماتے ہیں۔ "کان اللہ ولا شیئ معہ" اس
میں داخل ہے۔ کہ وہ اب بھی ویسا ہی ہے۔ جیسے کہ تھا
گویا عالم کو تخلیق کرنے کی وجہ سے خدائے تعالیٰ کو کوئی
صفت راجع نہیں ہوتی جس سے وہ موصوف نہ تھا"

حضرت مجدد اور شیخ اکبر کے اس قول میں صرف اتنا فرق ہے کہ شیخ اکبر حق تعالیٰ سے ایسی صفت راجع نہیں کرتے جو اسکی ذات میں نہ تھی۔ اور حضرت مجدد منسوب کرتے ہیں۔ کیونکہ جب مرتبۂ احدیت میں ذات تعالیٰ وجوب وجود سے منعزل تھی، تو خالقیت کہاں سے آگئی۔ لیکن سوال یہ ہے۔ کہ "اللہ تعالیٰ ہے، یا نہیں ہے" اس کا جواب ایک خدا پرست یقیناً یہی دیگا۔ کہ خدا "ہے" اب یہ لفظ "ہے" یا "ہست" یا بقول حضرت مجدد "ہستی" "وجود" کا مفہوم ادا کر رہا ہے یا نہیں۔ یقیناً ادا کر رہا ہے۔ اور اس لحاظ سے خدا کی ذات اور اُس کا وجود ایک دوسرے کے مغائر نہیں۔ جیسے کہ حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ کہ ذات اپنی خودی اور ہستی سے قائم ہے۔ تو کیا ذات کی خودی اور ہستی ذات سے کچھ غیریت رکھتی ہے؟ کچھ بھی نہیں۔ ورنہ یہ اعتراض تو ذات پر بھی وارد ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم حضرت مجدد کی یہ تحریر سامنے رکھیں "خدا اپنی ذات سے قائم ہے" تو یہاں خدا اور خدا کی ذات بظاہر دو نظر آتے ہیں۔ اور یہاں بھی ذات کا قیام من وجہہ غیر ذات سے قائم ثابت ہوتا ہے۔ ورنہ خدا کا اپنی ذات سے قائم ہونا کیا معنی رکھتا ہے بلکہ ذات کے متعلق قیام کا لفظ استعمال کرنا بھی مناسب نہیں۔ اور

اگر ذاتِ حق، حق سے غیر نہیں۔ تو وجودِ حق، حق سے کیونکر غیر ہوگا۔ لیکن جیسے کہا جا چکا ہے۔ حضرت مجدد کی پرواز فکر اپنے "عین" اور مقامِ مخصوص سے کیونکر بلند ہو سکتی تھی۔ اور اس لئے وجود کے متعلق غور کرتے وقت اُن کا ذہن عینیت اور جوہریت کے امتزاج سے کبھی خالی نہیں ہو سکا ہے۔ قدیم صوفیاء کے ہاں اس نظریہ کے متعلق جو عقائد تھے وہ کچھ آپ حضرت مجدد کی تحریروں سے ملاحظہ کر چکے ہیں جن کا ماحصل یہ تھا۔ کہ قدیم صوفیاء "سبحانی، انا الحق اور لیس فی جبتی سوی اللّٰہ وحدۃ الوجود کے مرادف سمجھتے تھے۔ لیکن ان کے بعد حضرت شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن العربیؒ نے اس مسئلہ کو ایک باقاعدہ علم کی صورت میں روشناس کرا دیا۔ اور اس مسئلہ کے اکثر پہلوؤں میں شیخ حق پر ہیں۔ کما

حضرت جلال الدینؒ رومی فرماتے ہیں۔

"منصور کے انا الحق کو لوگ بہت بڑا دعویٰ کہتے ہیں۔ حالانکہ بڑا دعویٰ تو "انا العبد" ہے انا الحق بہت بڑی عاجزی ہے۔ کیونکہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے۔ کہ "میں خدا کا بندہ ہوں" وہ دو ہستیوں کے وجود کا دعویٰ کرتا

ہے. ایک اپنی اور دوسری خدا کی. لیکن جو انا الحق کہتا
ہے. وہ اپنی ہستی کو کالعدم اور فنا کر دیتا ہے. اور
کہتا ہے. انا الحق. یعنی میں نہیں ہوں. سب وہی ہے.
خدا کے سوا کوئی ہستی (انا) موجود نہیں. میں کلی طور
سے معدوم ہوا. اور کچھ نہیں. اس قول میں بھید ظاہری
ہے. لیکن اس بات کو لوگ سمجھ نہیں پاتے. جو شخص خدا
کی بندگی کرتا ہے. تو اُسکی بندگی تو آخر درمیان میں
موجود ہی ہوتی ہے. اگرچہ وہ خدا ہی کے لئے ہوتی
ہے. لیکن وہ اپنے آپ کو بھی دیکھتا ہے. اور خدا کو
بھی دیکھتا ہے. وہ پانی میں غرق نہیں ہوتا"

(فی ما فیہ)

گلشن راز میں ہے" انا" وہ حقیقت ہے جو تمام معقولوں
اور اصلیتوں پر مشتمل ہے. اور اسی حقیقت (انا) کے
مظاہر میں سے روح و بدن دو مظاہر ہیں. یعنی صرف
وہی حقیقی" انا" ہی ہے جو ہر شئے میں منعکس ہے"

اس کے بعد لکھا ہے" اور تعینات ہی کے تجدد سے
حرکت ظاہر ہوئی. اور تعینات متواقعہ کی کثرت کی وجہ

سے وقت" کا وہم پیدا ہوا. اور اس غیر مختتم اور
مسلسل خیالی نمود کی کثرت شروع ہو گئی. جب ایک
انگارے کو تیزی سے گردش دی جاتی ہے. تو دائرے کی
صورت ظاہر ہو جاتی ہے. در حقیقت اس نقطے کے
سوا کچھ موجود نہیں"

گلشن راز کے مؤلف لکھتے ہیں" جب وجود مطلق کسی
نسبت یا تعین کی وجہ سے اس طور متعین ہو جائے
کہ اُسے اشارہ کیا جا سکے. تو اُسے" انا" کہتے ہیں کیونکہ
تعین کے بغیر اشارہ محال ہے"

گلشن راز اسکی وضاحت یوں کرتا ہے" میں" "تو" اور
"وہ" کا مشار الیہ حقیقت میں واحد مطلق ہے. ہم اُسے

مختلف اعتبارات کی وجہ سے مختلف عبارتوں سے تعبیر کرتے ہیں جیسی اس اعتبار سے
کہ مقام توحید میں دوئی کو دخل نہیں اسے "انا" "ہو" یا "نحن" سے تعبیر کرتے ہیں۔
اور کبھی اس اعتبار سے کہ تجلیات . . . .

جب صورتوں کو دیکھتے ہیں. تو انہیں "تم" یا "تو" سے
تعبیر کرتے ہیں. اور کبھی اس اعتبار سے کہ حقیقت بوجہ
مطلقیت تمام تعینات سے بالا تر ہے. اور بہ لحاظ

کنہہ ادراک سے ماوراء ہے۔ تو اُسے "ھو" یا "وہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔

لیکن آنحضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حدیث ماعرفناک حق معرفتک اور پھر تمام اُمت کے اجماع کے خلاف حضرت شیخ مجدد مشاہدۂ کنہہٗ ذات الٰہی کے دعویدار ہیں جس کا ذکر آئندہ ہوگا۔

گلشنِ راز میں ہے "عین اور غین میں صرف ایک نقطے کا فرق ہے۔ اسی طرح ممکن اور واجب میں تعین کا فرق ہے۔ اور تعین اعتباری اور وہمی امر ہے جو حقیقی وجود نہیں رکھتا نقطۂ وہمیہ کی مانند ہے جو اس حقیقت کو عارض ہوتا ہے۔ اور "عین" اسی نقطہ کی وجہ سے "غین" لفظ آتا ہے۔ اس تعین کی وجہ سے مطلق مقید اور واجب ممکن نظر آتا ہے"۔

اس کے بعد لکھتے ہیں: "توحیدِ شہودی ذاتی تین قسم کی ہے۔ افعالی، صفاتی اور ذاتی۔ یعنی اشیاء کے افعال کو خدا کے افعال کہا جائے۔ اس کو محو کہتے ہیں اور صفاتی یہ ہے۔ کہ ہر شے کی صفات خدا کی صفات

نظر آئے۔ اس مقام کو طمس کہتے ہیں۔ اور ذاتی یہ ہے کہ ہر شے کو تجلئ ذات میں فنا محسوس کرے اور حق کے سوا کسی کا وجود محسوس نہ کرے۔ اور ہر چیز کے وجود کو خدا کا وجود سمجھ لے۔ اسے "حق" کہتے ہیں"۔

حضرت مجدد کے زمانے سے قبل جیسے کہ حضرت مجدد بھی تسلیم کرتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کا عقیدہ عام تھا۔ اور توحید وجودی کے ماننے والوں کی اکثریت تھی۔ چنانچہ اس کے متعلق سید نظام الدین ندوی لکھتے ہیں۔

"تصوف کا آخری مرحلہ وحدۃ الوجود ہے۔ بایزید بسطانی نے عالم اسلام میں نظریۂ وحدۃ الوجود کو ترقی دی تھی۔ لیکن اس کے عناصر بہت قدیم سے موجود تھے۔ ایسا کوئی سچا اور حقیقی صوفی اور ولی نہیں گزرا جس کا رجحان وحدۃ الوجود کی طرف نہ ہو"

(فکرِ اسلامی کا ماخذ)

حضرت مجدد بھی تحریر فرماتے ہیں "ان (اولیاء) کا مکشوف و محسوس امر ہے۔ کہ وجودِ حق تعالیٰ کیساتھ مخصوص ہے"۔

(۹۸-۳)

اور اس کے بعد لکھتے ہیں:" اور صرف وہی موجود ہے اور جو اس کے غیر کو موجود سمجھتے ہیں۔ تو اس اعتبار سے کہ اس غیر کی نسبت وارتباط اگرچہ مجہول الکیفیت ہے۔ اس وجود کے ساتھ ثابت ہے۔ اور مانند ظل، جو اپنی اصل سے قائم ہوتا ہے۔ وہ غیر بھی اس کے ساتھ (یعنی اسی وجود کے ساتھ) قائم ہے۔ اور وہ ثبوت بھی جو وہم و خیال کے مرتبہ میں پیدا ہوا ہے۔ اس وجود کے ظل میں سے ایک ظل ہے۔"

حضرت حسین ابن منصور کے متعلق آپ نے مولانا روم رح کا بیان پڑھا ہوگا۔ اب ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت مجدد نے بھی اس کا مطالعہ فرمایا تھا۔ اس لئے لکھتے ہیں۔

"حق تعالیٰ اپنے اطلاق کی صرافت (موجود) سے جو وجوب کی بلندی سے امکان کی پستی میں نہیں آتا۔ بلکہ ہمہ اوست کے معنی یہ ہیں، کہ اشیا نہیں ہیں۔ اور حق تعالیٰ موجود ہے، منصور نے جو اباً انا الحق کہا تھا۔ اُسکی مراد یہ نہیں کہ" میں حق ہوں۔" اور حق کے ساتھ متحد ہوں۔ کیونکہ یہ کفر ہے۔ اور اس کے قتل کا موجب۔ بلکہ اُس کے قول کے یہ معنی ہیں۔ کہ میں

نیست ہوں۔ اور حق تعالیٰ موجود ہے" (۲-۳۴)

اس کے معنی یہ ہوئے کہ اشیاء سب نیست ہیں۔ اور حق تعالیٰ موجود ہے۔ تو پھر اشیاء کی موجودگی جسے حضرت شیخ وہم و خیال میں موجودگی فرماتے ہیں۔ یہ وہم کون کر رہا ہے (ایک نیست شے ہے؟ یہ تو ہو نہیں سکتا۔ کہ وہ اپنے آپ کو "ہست" خیال کرے۔ تو معلوم ہوا۔ کہ اشیاء تمام معلومات الٰہیہ ہیں اس کے علم ہی میں ہیں۔ اور حق تعالیٰ جو اپنی ہستی کا عالم ہے اس علم کا پرتو اس کی علمی معلومات پر بھی پرتو افگن ہے۔ اور معلومات یا اشیاء ابھی احساس رکھتی ہیں۔ کہ وہ موجود ہیں اب وجود غیر اور دوئی کی گنجائش کہاں۔ اور ذات و بارِی میں غیریت کیونکر؟ "گلشن راز" کا بیان آپ نے دیا ہے کہ ذات اس گھومتے ہوئے انگارے ... وائرے کی حیثیت رکھتا ہے جسے تیزی سے گردش دی جائے۔ حضرت نے بھی اس کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"دوسری مثال جلتے ہوئے انگارے یا شعلے کی ہے جو وہم و خیال کے اعتبار سے خارج میں دائرہ کی صورت اختیار کر کے ثبوت پیدا کیا ہے۔ یہاں بھی خارج میں

دائرے کا عدم حصول نفس الامری ہے اور وہم و خیال کے اعتبار سے بھی خارج میں دائرے کا حصول نفس الامری ہے لیکن دائرے کا حصول مطلق نفس الامری ہے۔ اور اس دائرے کا حصول وہم و خیال کے ملاحظہ کی وجہ سے نفس الامری ہے تو پہلا مطلق ہے۔ اور دوسرا مقید"

(۴۴-۲)

"اور صوفیا بھی جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں، حق پر ہیں۔ اور علماء بھی جو کثرت کا حکم لگاتے ہیں۔

(۴۴-۲)

وحدۃ الوجود کا معاملہ حقیقت کی مانند ہے۔ اور کثرت کا معاملہ اُس کے مقابلہ میں مجاز کی مانند۔

(۴۴-۲)

ظاہر ہے کہ اگر مثال کے طور پر حق تعالیٰ کی ذات کو نقطہ فرض کریں۔ اور حق تعالیٰ کے ارادۂ تخلیق کو حرکت۔ تو اُس سے کائنات کا جو دائرہ معرضِ وجود میں آئے گا۔ وہ ہمہ اوست ہی کی ترجمانی کرے گا۔ اس دائرے کے ہر نقطہ پر اُسی وجودِ واحد کو ہی موجود سمجھا جائے گا۔ گو اُسے تعینات کی

اصطلاح میں دائرہ ہی کہا جائے گا۔

گلشنِ راز کے بیان کے مطابق حضرت مجدد بھی "انا" سے وہی مراد لیتے ہیں۔ جو تمام وجودی توحید کے صوفیاء لیتے ہیں۔ حضرت مجدد لکھتے ہیں۔

ظہور وہ اشارہ جسے ہر ایک لفظ "انا" سے اپنی طرف کرتا ہے یہ درحقیقت اُسی ایک ذات کی طرف راجع ہے۔

شہرستانی لکھتے ہیں، "فلاسفہ کہتے ہیں کہ ذاتِ خداوند تعالیٰ ہر جہت سے ایک ہے اور کسی وجہ سے اس ذات کے اندر کثرت متصور نہیں ہو سکتی ذات پر کوئی امر زائد نہیں ہے۔ وہ (وجود مستقل) سے انکار کرتے ہیں

صفات کے (وجودِ مستقل) سے انکار کرتے ہیں۔"

فلاسفہ اس خیال میں وجودی صوفیاء سے متفق ہیں۔ بابا کمال جندی فرماتے ہیں۔ ؎

چوں لعینے ظہوراتِ حق آمد باطل
پس منکرِ حق باطل نہ بود جز جاہل
در کلِ وجود ہر کہ جز حق بیند
باشد ز حقیقت الحقائق غافل

اور اُن کی دوسری رباعی ہے ؎

اوحست نہاں در آشکارست جہاں
بل عکس بود شہود ابداعِ فنا

بل ذات چہ آشکار و چہ نہاں
گر اہلِ خفی غیر یکے ہیچ مداں

او مغزِ جہانست، جہاں ہمہ پوست
خود چہ مغز و چہ پوست، خود ہمہ دوست

نہ بہ دام قیود صید شدہ — نہ بہ اطلاق نیز قید شدہ
کہ بود کلِ جہاں درو مستور — کردہ در کل بذاتِ خویش ظہور
کل درو عین اوست او در کل — عین کل ہمچو آب اندر گل

اسکے بعد بالکل شیخ اکبر کے قول کے مطابق لکھتے ہیں سہ

نہ بہ تنزیہ شو خیال مشغوف — کہ بہ نفی صفت شوی موصوف
نہ بہ تشبیہ آں چناں مائل — کہ بہ جسم و جہت شوی قائل

(نفحات الانس)

نفحات الانس میں ہے" وہ تمام صفات (وغیرہ) بحکم وحدت بے عددی تھے۔ ان کے اندر تعداد اور تمیز خارجاً اور علماً منتفی تھا پھر تعینِ ثانی میں پوشیدہ تھیں منفصل ہو گئے۔ حقائق ایک دوسرے سے ممتاز ہوگئے۔ یہ امتیاز علم کی رُو سے تھا۔ امتیاز خارجی موجود

نفسِ پیران مذکورہ حقائق کے لئے موطن بطون سے ظہور آیا۔ اگرچہ وہ ذات میں پوشیدہ تھے۔ لیکن ذات کا ظاہر آئینے کی مانند تھا۔ باطن نے ظاہر پر عکس ڈالا۔ امکان نے وجوب کو ڈھانپ لیا واجب اپنے عکس باطن کے ذریعے ہر ممکن میں ظاہر ہو گیا۔ وہ اپنی ذات میں واحد تھا۔ مگر ظاہر میں متعدد ظاہر ہوا۔ اقسامِ ظہور کی وجہ سے عوالم کے مراتب مشہور ہو گئے۔ پہلے عالم عقول و نفوس۔ اور پھر عالم مثال۔ ان عوالم کے اندر ہر شے ایک قسم کا مظہر ہوا۔ اور جدا جدا ظاہر ہوا۔ ہر شخص اشخاص میں سے ایک شخص ہوا۔ ایک خاص قسم کے اسم کی وجہ سے تمام کون آئینہ بن گیا۔ لیکن ایسا آئینہ جو چمکدار نہ تھا۔ اس لئے کمال کی وجہ سے اس کے اندر ذوالجلال کی صورت ظاہر نہ ہو سکی پھر آدم اس آئینے کا جوہر بنا۔ اور اس ذات کی تمام صفات کا مرجع ٹھہرا۔ یہ مرجع بنا کل کے لئے جس میں ذات و صفات ہر دو متجلی ہیں۔ تمام اسماء، مختلف رنگوں اور صورتوں سے اس مظہر میں متجلی ہو گئے۔ اور یہ عالم ہوتا

کی تفصیل کے لئے تعینِ اول کی مانند ہوا۔ اس پر یہ دائرہ
مکمل ہو گیا۔ نقطۂ آخر میں نقطۂ اول بن گیا۔"
(نفحات الانس)

یہ خیالات مولانا عبدالرحمٰن جامیؒ کے ہیں۔ جو سلسلۂ
نقشبندیہ کی ایک عظیم شخصیت ہیں۔

امام غزالیؒ لکھتے ہیں۔ اگر معتزلہ کا یہ عقیدہ عقل میں
نہیں آ سکتا۔ کہ ذاتِ خداوندی بجائے صفات خود بخود
کافی ہے۔ تو اُس شخص سے دریافت کر لینا چاہیئے۔ کہ اشعری
کی یہ بات کیسے قیاس میں آ سکتی ہے۔ کہ کلام الٰہی میں
....کثرت نہیں۔ جبکہ کلام الٰہی میں امر بھی ہے اور
نہی بھی۔ خبر بھی ہے اور استخبار بھی۔ قرآن بھی اور انجیل
بھی۔ تورات بھی اور زبور بھی۔"
(غزالیؒ کا فلسفۂ مذہب و اخلاق)

اس قول میں غزالیؒ اشارتاً معتزلہ کی تائید کرتے ہیں
اور اس عقیدہ کو معقول گردانتے ہیں۔ کہ ذاتِ خداوندی ہی
تو بجز حی و قیوم اور تمام بے شمار صفات کے لئے کافی ہے
۔ صفات زائد بر ذات نہیں ہیں۔ بلکہ صرف اعتبارات ہیں

جیسے کہ شاہ کلیم اللہ نے فرمایا ہے۔" وجود ایک ایسی حقیقت
واحدہ ہے۔ جو ہر معنی و نسبت کو جمع کرنے والا ہے۔ یہ
معنی اور نسبتیں تعقل میں زائد ہیں۔ وجود میں زائد نہیں
پس ذات اعتبارات پر زائد نہیں۔ اور نہ وہ شے جو
ذات میں اعتبار کی گئی ہے۔ ذات پر زائد ہو سکتی ہے
لیکن عقل مجبور ہے۔ کہ اعتبارات کو علیحدہ علیحدہ اخذ
کرے۔ (سواء السبیل)

حضرت مجدد وجودِ حق کے متعلق لکھتے ہیں۔
" وجود اللہ جل شانہٗ کے لئے ثابت ہے۔ ممکن کے
لئے وجود کا ثابت کرنا تمام خیر و کمال کو اُسی (ممکن)
کی طرف راجع کرنا ہے۔ اور حقیقت اُسے اللہ تعالےٰ
کے مُلک اور مِلک میں اس کا شریک کرنا ہے" (۱-۲)

ہم کہتے ہیں۔ کہ ایک وجہ سے وجود ذات پر بھی مقدم ہے
کیونکہ ذات کے لئے بھی "ہونا" "ہے" یا "بودن" کے بغیر کوئی
اعتبار پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن ہم حضرت مجدد کی اس قسم کی تردید
سے متعجب نہیں ہوتے۔ کیونکہ اُن کی طبیعت بہ وجہ ترقی پسندی کے
ایک مقام پر توقف پسند نہیں کرتی۔ اور جہاں اُن کے اقوال

تفاوت میں آنے لگتا ہے تو فرماتے ہیں۔ کہ اُس وقت آپ اس امر کی تہ تک نہیں پہنچے تھے۔ مثلاً اُن کی یہ تحریر پڑھیئے:

"خدا تجھے ہدایت دے۔ تمہیں معلوم ہو، کہ ولایت سے مراد وہ قربِ الٰہی ہے۔ جس میں ظلیّت کی آمیزش ہو۔ اور حجاب اور پردوں کے حائل ہوئے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اور اگر اولیاء کی ولایت ہو گی تو ضرور داغِ ظلیّت سے داغدار ہو گی۔ اور انبیاء کی ولایت اگرچہ ظلیّت سے نکلی ہوئی ہوتی ہے لیکن اسماء و صفات کے حائل ہونے کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔" (٣-٢)

حالانکہ اسماء و صفات اعتبارات ہیں۔ اور اس تحریر سے معلوم ہوا۔ کہ نبی بھی بہ حیثیتِ ولی محجوب ہوتا ہے۔ حالانکہ آپ آگے پڑھیں گے۔ کہ حضرت شیخ کنہِ ذات جاننے کے بھی مدعی ہیں۔

آگے لکھتے ہیں "اور ملائے اعلیٰ کی ولایت اگرچہ اسماء و صفات کے حجابوں سے مامون ہے۔ (یعنی ملائک کی ولایت نبی کی ولایت سے افضل ہے جزء) وہ صرف

نہیں جن کے اندر صفات و اعتبارات کے حجابات رکھتے ہی میں رہ جاتے ہیں۔" (٣-٦)

یہاں حضرت مجدد نے انبیاء کے لئے اولیاء کی مانند کسب و منزل کا اثبات کیا ہے۔ [illegible] ترتیب [illegible] میں لکھتے ہیں۔ کہ وہ صرف موہبت ہے اور منزل [illegible] ولایت کے لئے ہے۔ اس کے علاوہ شیخ نے نبی کی نبوت اور ولایت کے مابین دوئی بتائی ہے جو صحیح نہیں۔ جہاں تک نبی کی رسائی ہوتی ہے وہاں اس کی ولایت بھی رسائی حاصل کرتی ہے۔ ورنہ یہ تو کھلا ہوا ارتفاعِ نقیضین ہوا لکھتے ہیں: "تو وصول نبوت کے مرتبہ میں ہے اور حصول ولایت کے مرتبہ میں۔" (٣-٢)

یعنی جائز ہے کہ نبی ایک ہی وقت میں واصل بھی ہو اور مہجور بھی۔ یا یہ کہ وہ ایک ہی وقت میں وصول سے بھی بہرہ یاب ہو اور حصول سے بھی۔

اب ہم اپنے موضوع کی طرف واپس آتے ہیں۔ شیخ اکبر لکھتے ہیں:-

واحد اعداد میں سرایت کرتا ہے۔ تو اس سے بے انتہا اعداد ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اور اگر اُن کے عین وجود و جود

نہ ہوتا۔ تو اعداد کی ذات ظاہر نہ ہو سکتی۔ اور نہ
ان میں کسی کا کوئی اسم ہوتا۔ اور اگر کوئی ایک اپنے
اسم کے ساتھ اس منزلت میں ظاہر ہو جاتا۔ تو اس عدد
کے لئے کوئی عین ظاہر نہ ہوتا۔ تو اس کا عین اور اسم
دونوں باہم جمع نہ ہوئے۔ تو کہا جاتا ہے دو تین۔ چار
پانچ وغیرہ۔ اور ہر عین جیسے واحد متعین عدد سے
ساقط کر دے۔ تو اس عدد کا اسم زائل ہو جاتا ہے
اور اسکی حقیقت ختم ہو کر رہتی ہے۔ تو "ایک" بذاتِ
خود اعداد و اعیان کی حفاظت کرتا ہے۔ اور اپنے
اسم کے ساتھ انہیں معدوم کرتا ہے۔" (فتوحات)

لکھتے ہیں۔ "اسی طرح جب قدیم کہو گے۔ تو محدث
فنا ہو جائے گا۔ اور جب اللہ کہو گے تو عالم فنا ہو جائے گا۔
اور جب عالم فنا ہو جائے گا۔ اور جب عالم کو خدا کی
حفاظت سے خالی تصور کرو گے۔ تو عالم کا کچھ وجود
نہ ہو گا۔ اور جب اللہ کی حفاظت اس کے شامل حال
ہو گی۔ تو عالم موجود ہو جائے گا۔ اس لئے خدا کے
ظہور اور تجلی ہی سے عالم باقی ہے۔"

اور پھر لکھتے ہیں: "کیونکہ حد جنس اور فصل سے مرکب
ہے۔ اور یہ امر حق تعالیٰ کے حق میں منع ہے۔ وجہ یہ
ہے۔ کہ حق تعالیٰ کی ذات کسی شئے سے مرکب نہیں۔
جس میں اشتراک واقع ہو سکے۔ اشتراک تو جنس سے
آیا کرتا ہے۔ اور یہاں تو یہ امر ہے کہ اس میں امتیاز
واقع ہے۔ یہاں اللہ تعالےٰ اور خلق جیسے تعالےٰ
اور عالم کے مابین اور صانع و مصنوع کے مابین
تناسب موجود نہیں۔ اللہ تعالےٰ کے ساتھ کسی شئے
اور جنس کی مشارکت نہیں ہے۔ اور نہ ان کے مابین
کوئی جدائی ہے۔" (فتوحات)

بعینہٖ یہی خیال علامہ اقبالؔ کا ہے۔ جو آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔
حضرت سعد الدین حموی متوفی سنہ ۶۵۰ھ فرماتے ہیں۔

؎ حق جانِ جہان است و جہاں جملہ بدن
ارواح و ملائک بہ حواسِ ایں تن
افلاک و عناصر و موالید اعضا
توحید ہمین است و دگر شیوۂ و فن

شیخ اکبر فرماتے ہیں۔

إلهي كيف يعرفكم سواكم — وهل شئ سواكم لا ولا

إلهي كيف تبصركم عيون — ولست المنيرة ولا تبدلا

یعنی اے خدا تیرا ما سوئی تجھے کیونکر پہچان سکتا ہے۔ یا یہ کہ بغیر تیرے تجھے کوئی کیونکر پہچان سکتا ہے۔ پہچانے گا۔ تو تجھ ہی سے پہچانے گا۔ کیا تیرے سوا کوئی دوسرا بھی موجود ہے نہیں ہرگز نہیں۔ الٰہی آنکھیں تیرا جمال کیونکر دیکھ سکتی ہیں، جبکہ تیرا تعلق نہ روشنی سے ہے نہ تاریکی اور ظلمات سے۔"

اس کے بعد فرماتے ہیں "اس عالم میں ایک وجود کے سوا کچھ موجود نہیں۔ وہ وجود اس سے پاک ہے، کہ کوئی دوسرا وجود اس کا مقابل ہو سکے؟"

اب دیکھتے ہیں۔ کہ خود حضرت مجدد ذات و وجود کے متعلق کیا تحریر فرماتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"حق تعالیٰ ایک خزانہ مخفی تھا۔ اس نے یہ پسند فرمایا کہ خلوت سے جلوت میں اور اجمال سے تفصیل میں آجائے"

(۱۲۵)

اس کے بعد لکھتے ہیں۔ "تو جہان کو کچھ اس ڈھنگ سے پیدا فرمایا، کہ وہ (جہان) اپنی ذات وصفات

میں حق تعالیٰ کی ذات وصفات پر دلالت کرے"

(۱۲۶)

شیخ محمد صادق کو لکھتے ہیں۔ "میرے بچے کو معلوم ہو کہ حق سبحانہٗ کی حقیقت وجود محض ہے۔ اور کوئی امر اس کے ساتھ مشترک نہیں۔ اور خدا پاک کا وجود ہر خیر و کمال کا منشاء اور ہر حسن و جمال کا مصدر ہے۔ اور وہ وجود جزو حقیقی بسیط ہے جو ترکیب سے سراسر پاک ہے؟"

(۲۳۴)

آگے تحریر فرماتے ہیں۔ "اور وہ وجود جو عام اور مشترک ہے۔ وہ اس خاص وجود (وجودِ خداوندی) کے ظلال میں سے ایک ظل ہے اور وہ ظل محمول ہے۔ اللہ تعالیٰ کی پاک ذات پر اور مخلوق پر لفظ تشکیک محمول ہے۔ نہ بطور استحقاق احد مولطات۔ اور اس ظل سے مراد مراتب تنزلات حضرت تعالےٰ کے وجود کا ظہور ہے" (۲۳۴)

فرماتے ہیں۔ واضح ہو کہ ظل شئے سے مراد اس شئے کی نمود سے ہے۔ دوسرے۔ تیسرے یا چوتھے مرتبہ میں"

(۳-۸۹)

یہی وجودی توحید ہے۔ اور شیخ اکبر اور دوسرے حضرات
نے اس کے سوا اور کچھ نہیں لکھا ہے۔ لیکن ہمیں حیرت ہوتی
ہے۔ جب حضرت شیخ مجدد کچھ عرصہ بعد اس کے خلاف لکھتے ہیں۔
مثلاً " اور یہ جو فقیر نے اپنے بعض مکتوبات میں
لکھا ہے۔ کہ حق کی حقیقت وجود محض ہے۔ اس معاملہ
کی حقیقت تک پہنچنے کی وجہ سے۔ اور وہ بعض معارف
جو میں نے توحید وجودی کے متعلق تحریر کئے ہیں۔
وہ بھی اسی قسم کے ہیں (یعنی حقیقت تک نہ پہنچنے
کی وجہ سے) اسکی وجہ یہی بے خبری ہے لیکن جب
فقیر کو اصل معاملہ سے آگاہ کر دیا گیا جو کچھ ابتدا اور
اوسط میں لکھا تھا اس پر نادم ہوا۔" (۲۶۰)

شیخ مجدد لکھتے ہیں "جاننا چاہیئے کہ علم حضوری میں عالم
اور معلوم کے مابین اتحاد ہے۔ اس علم کا عالم سے انفصال
جائز نہیں۔ کیونکہ معلوم یہاں اپنا ہی نفس ہے۔ جو اس
سے منفصل نہیں۔ بلکہ وہ علم بھی عین "عالم" اور عین
"معلوم" ہے تو پھر کیسے جدا ہو سکتے ہیں؟" (۳۸-۳)

اور عبدالعزیز جونپوری کی طرف ایک تحریر میں فرماتے ہیں۔
"عقلاً اور نقلاً وجود اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ ثابت
ہے۔" (شرح پیام مشرق)

حالانکہ توحید وجودی کے یہ تمام معارف حضرت مجدد نے
بقول اُن کے کشف کی رُو سے حاصل کئے ہیں۔ جنہیں آپ مطالعہ
کر چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت مجدد ساری زندگی میں
اپنی رائے بدلتے رہے ہیں۔ اور ایک خیال کے پیدا ہوتے ہی
دوسرے خیال کو ترک فرماتے رہے ہیں۔ جسے ہم ارتقاء بھی
محمول کر سکتے ہیں اور تنزل پر بھی۔ مگر حضرت مجدد کی شخصیت
کی وضاحت اسی سے ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت مجدد شیخ اکبر کے
متعلق فرماتے ہیں۔

"مسئلہ وحدۃ الوجود میں شیخ کے ساتھ بہت لوگ
یک زبان اور موئید ہیں۔ باوجود اسکے شیخ اس مسئلہ
میں بھی ایک طرز خاص رکھتے ہیں۔ لیکن اصل میں سب
متفق ہیں۔ یہ عقیدہ بھی اگرچہ اہل حق کے عقائد کے
مخالف ہے۔ مگر توجہ کے قابل اور ترجیح کے لائق ہے۔"
(۲۶۶)

گویا یہاں شیخ نے دبی زبان سے توحیدِ وجودی کو تسلیم کر لیا ہے اور ذات و وجود کی وحدت کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن حضرت مجدد کچھ تو اس وجہ سے کہ اپنے مرشد سے نسبت کے جدا ہونے سے اُن کی طرف سے فیض کا سلسلہ منقطع ہو گیا تھا اور جن معارف کا علم اُنہیں اپنے مرشد کی صحبت میں حاصل ہوا تھا اُن پر شیخ کو پورا اعتقاد نہ رہا تھا کیونکہ جس مرید کو بھی اپنا پیر اپنے آپ سے کم نظر آئے۔ تو مرشد سے حاصل شدہ معارف سے بھی مرید کا اطمینان اُٹھ جاتا ہے کیونکہ اُس مرید کی منزل بہ زعمِ خویش مرشد سے بہت آگے ہوتی ہے۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ حضرت مجدد علمائے ظاہر کو ہی حق جانتے تھے۔ نہ صوفیاء کو۔ پھر اُنہوں نے ابن تیمیہ اور دیگر علماء کی تحریریں مطالعہ فرمائی تھیں۔ جو شیخ اکبر کے شدید مخالف تھے۔ اور یہاں ویسے بھی اُن کا عقیدہ توحیدِ وجودی کے معارف کے خلاف ہو چکا تھا۔ تو ایسے حالات میں وحدۃ الوجود کی مخالفت کے لیے خفیف سی تحریک بھی کافی تھی۔

ایک دفعہ حضرت مجدد نے اپنے والد سے دریافت فرمایا۔ کہ ایقان سے کیا مراد ہے؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ یقان یہ ہے

کہ شاہد و مشہود کے مابین کچھ غیریت باقی نہ رہے"

(حیاتِ مجدد)

وفات کے وقت حضرت مجدد نے اپنے والد سے کچھ وصیت فرمانے کی خواہش کی۔ اُنہوں نے فرمایا" درحقیقت حق سبحانہٗ وتعالیٰ ہستیِ مطلق ہے۔ لیکن لوگوں کی تعبارت پر کون کا لباس ڈال دیا ہے۔ اس لیے لوگ اُسے محجوب خیال کرتے ہیں۔ وصیت یہی ہے۔ اور جب اہلِ بیتِ نبوی کی محبت میں سرشار ہوں اللہ اور دریائے نعت میں غرق ہوں

الٰہی بحقِ بنی فاطمہ رضی کہ بر قولِ ایماں کنی خاتمہ

(زجواہرِ مجددیہ)

اور شاہ صاحب لکھتے ہیں۔" شاید حضرت مجدد نے شیخ اکبر کی کتابوں کا پورا مطالعہ نہیں کیا تھا۔ ورنہ اُن کی توحید کا انکار نہ کرتے"

(ملفوظاتِ حضرت گولڑوی)

حضرت گولڑوی حضرت مجدد کی تالیف جواہر المضیہ فی شرح عقیدہ غوثیہ کے حوالے سے لکھتے ہیں" لا فی الحقیقت الی اللہ من غیرہ وحسبنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم

[illegible]

یعنی میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ کے
بغیر خدا تک پہنچا ہوں۔

حضرت شاہ ولی اللہ انفاس العارفین میں فرماتے ہیں
کہ: کسے از ابو رضا محمد رضی اللہ عنہ سوال کرد کہ
نہایتِ سالکین چیست. گفت رفعِ اثنینیت و شہودِ
وحدت. و این اعلیٰ درجہ ہست کہ فوقِ آں چیزے نیست
شیخ عبد اللہ کھاتی کہ از مشائخِ آں عصر بود. گفت توحید
مقامے است کہ در وسطِ طریق مے آید. حضرت ایشاں
فرمودند. خبر دہ مرا از فوقِ او. گفت چیزے ہست
بس غامض. فرمودند. سالک چوں بہ وحدتِ محض
واصل شود. کثرت از نظرش منتفی گردد. بعد از آں
تنزل مے کند. و وحدت در کثرت مطالعہ مے نماید.
و این تنزل است کہ تواں گفت فوقِ توحید است۔"

تو جو لوگ وحدۃ الشہود کو وحدۃ الوجود سے اعلیٰ کہتے ہیں یا
وہ دراصل نیچے اُترتے ہیں۔ اور خیال یہ کرتے ہیں کہ اوپر چڑھے
ہیں۔ کیونکہ وحدۃ الوجود ایک ہونے کو کہتے ہیں۔ اور وحدۃ الشہود
کا مطلب صرف ایک دیکھنا ہے۔ ہر دو میں فرقِ عظیم ہے

ابن خلدون اپنی تاریخ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں: "عاشق زار
اپنی محبت میں دیوانے ہو کر کہا کرتے ہیں۔ کہ انکی روح
محبوب کی روح سے جا ملی ہے۔ یہ بڑی گہری بات ہے
اور سمجھ لینے کی ہے۔ اگر آپ سمجھ سکتے ہوں۔ تو یہ اتحاد
مبداء پر دلالت کرتی ہے۔ اور وحدتِ اصلی کو ثابت
کرتی ہے۔ اگر یوں غور کیجئے گا۔ تو سارا عالم متحد الاصل
نظر آئے گا۔"

مثنوی مولانا روم کے اردو شارح مولوی محمد نذیر صاحب
عرشی نقشبندی مجددی مثنوی کے چند ابیات کی شرح کرتے
ہوئے لکھتے ہیں۔

"پس تمام موجودات اس وجودِ مطلق کے مختلف افراد
ہیں۔ جو اختلافِ وجود ہیں متمائز بوجودِ مطلق
وجود میں متحد ہیں۔ یہی تصوف کا مشہور مسئلہ ہے،
جسے وحدۃ الوجود کہتے ہیں۔ اور مفتاح العلوم کے حصہ
اول میں اسکی مکمل بحث گزر چکی ہے۔ (شارح صاحب
باوجود نقشبندی مجددی ہونے کے توحید وجودی کا قائل
ہے۔) اُوپر کے اشعار میں حضرت مولانا کی ہدایت اور

فرعون کے ضلالت پر ہونے کا ذکر تھا۔ اب مولانا اس ذکر سے توحید کے مسئلے کی طرف انتقال کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ وہی وجود تا بہ الاشتراک میں واحد تھا۔ اتحادِ وجود میں آکر یہاں اس قدر مختلف ہو جاتا ہے کہ ایک ہادی کو بھی دوسرے ہادی سے اختلاف ہے چنانچہ ظاہر ہے کہ انبیاء کی شرائع فروعات میں مختلف ہیں۔ پھر حضرت موسیٰؑ و فرعون کا اختلاف کیوں باعثِ تعجب ہے ہو۔ ہاں وجودِ مطلق میں موسیٰؑ و فرعون بھی ایک ہی ہیں"

حضرت مولانا ابوالکلام آزاد حضرت شاہ ولی اللہؒ کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ شاہ صاحب نے فرمایا ہے۔ کہ "اگر میں قرآن حکیم سے مسئلہ وحدۃ الوجود کا اثبات کرنا چاہوں۔ تو متعدد آیتیں اس ضمن میں پیش کر سکتا ہوں۔ لیکن میں آیات قرآنی کی ایسی تفسیر کرنا نہیں چاہتا۔ جو صدرِ اول میں نہیں کی گئی۔ ہاں کشف و مجاہدہ کی راہ سے اگر یہ چیز کسی پر منکشف ہو۔ تو کچھ ہرج نہیں" فرمایا یہ ہے

"ترجمان القرآن"

قارئین نے صفحاتِ گذشتہ میں حضرت شاہ ولی اللہؒ کا بیان پڑھ لیا ہوگا۔ جسے ہم کافی سمجھتے ہیں لیکن ان کی ایک دوسری تحریر بھی پڑھنے کے قابل ہے۔ اور وہ یہ

"فقیر کو بتایا گیا ہے۔ کہ ولایتِ کبریٰ کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ یہ ہے۔ کہ جب سالک پر مقامِ بے نشانی منکشف ہو جائے۔ تو اس کے بعد وہ احاطہ کا تصور کرے۔ یعنی اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ کا مراقبہ کرے۔ اس کے بعد لا الٰہ الا اللہ کا ذکر کرے۔ لیکن یہ ذکر کرتے وقت وہ ذکر لا الٰہ الا اللہ کے ضمن میں لا موجود الا اللہ کا مفہوم مدِ نظر رکھے"

(ہمعات)

حضرت مولانا اشرف تھانوی مرحوم تحریر فرماتے ہیں۔

"شیخ اکبر ظل کی نفی فرماتے ہیں۔ اور ظل کا مشاہدہ بھی نہیں کرتے۔ مجدد سرہندی ظل کا اثبات کرتے ہیں۔ اور وہ بھی ظل کا مشاہدہ نہیں کرتے۔ بلکہ اس میں خدا کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ تو ظاہر حضرت مجدد اور شیخ اکبر کی بات ایک ہی معلوم ہوئی"

(تجدید تصوف)

اس کا مطلب یہ ہے۔ کہ شیخ اکبر مخلوق کو ظلِ صفات نہیں

سمجھتے. کیونکہ صفات ایک وجہ سے خود ظل کی حیثیت رکھتی ہیں
جیسے کہ ہم پیچھے عرض کر آئے ہیں، کہ ظل سے ظل کا پیدا ہونا ممکن
نہیں. اسکے مقابلہ میں حضرت شیخ سرہندی ظل کا اثبات کرتے
ہیں. لیکن اس کا مشاہدہ بھی نہیں کرتے. کیونکہ بجائے ظل کے حق
کو دیکھتے ہیں. اور جس وقت حق کے مشاہدہ میں محو ہوتے ہیں.
تو اس وقت ظل کا مشاہدہ ہو ہی نہیں سکتا. تو پھر نزاع لفظی
کے سوا کونسا اختلاف باقی رہا. صرف اتنی سی بات ہے کہ شیخ
اکبر ایک ہی وجود کو محسوس کرتے ہیں. اور اس پر انہیں کامل
یقین حاصل ہے. کہ اسکے سوا دوسرا کوئی وجود نہیں. اور حضرت
شیخ مجدد بھی ایک وجود کا مشاہدہ کرتے ہیں، لیکن وہ دل ہی
دل میں یہ بھی عقیدہ رکھتے ہیں، کہ ممکنات کا وجود بھی ہے. اور
اگر شیخ مجدد کی یہ بات تسلیم کر لی جائے. کہ "صفات الٰہیہ ذات
کے اظلال اور ممکنات ان اظلال کا ظل ہے" تو پھر کیا فرق پڑا صرف
نزاع لفظی ہے. اور خود حضرت مجدد کا بیان آپ پڑھ چکے ہیں. کہ ظل
ایک ہی شے کے وجود سے عبارت ہے. دوسرے تیسرے چوتھے
مرتبہ میں. لہٰذا اب مقام غور ہے. کہ وہی وجود واحد مختلف
[illegible] ظاہر ہوا ہے یا نہیں. اور پھر کیا یہ وجود ذات سے

جدا تصور میں آ سکتا ہے. ہرگز نہیں. اور اگر ہم شیخ مجدد کی یہ
بات تسلیم بھی کر لیں. کہ خدا وجود سے نہیں بلکہ اپنی ذات سے
قائم ہے. اور وجود تعین اول ہے. تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے
کہ اس وجود کا تعین ہوا کہاں سے. ذات حق سے یا کسی غیر سے؟
ظاہر ہے کہ ذات ہی سے. تو جیسے کہ کہا جا چکا ہے کہ ذات حق
وجود سے عاری تھا. تو تعین اول کو کیسے ظاہر فرمایا. کیونکہ تعین
اول ایجاد ہی تو ہے. اور ایجاد بغیر وجود ناممکن ہے. یہاں وجود
بقول شیخ مرتبۂ اول میں ظاہر ہوا ہے. کیونکہ ذات کی طرف
بہ حیثیت ذات بحت یا ذاتِ احدیت کسی قسم کا اشارہ ہو
ہی نہیں سکتا. تو ہم کہتے ہیں. کہ ذات کا تحیر تو موجود ہی نہیں
اور نہ بقولِ شیخ مجدد ذات کے لئے عدم سابق یا عدم لاحق
ثابت ہو سکتا ہے. اگر ذاتِ خداوندی سے عدم کو سابق سمجھ
لیا جائے تو نعوذ باللہ ذاتِ خداوندی مخلوق ٹھہرتی ہے. اور
اگر ذاتِ خداوندی کے بعد عدم مانا جائے تو خدا کی ذات محدود
ثابت ہوئی اور ہر شے پر محیط ثابت نہ ہوگی. اور جب یہ ایک
حقیقت ثابتہ ہے. کہ وجود کا ظہور یا صدور ذاتِ حق سے ہوا
ہے یعنی اسی وجود ذاتی نے بعض مراتب میں نزول فرمایا ہے اور

پھر اسی وجود سے کائنات فرسٗہ ظاہر ہوئی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شیخ مجدد نے ذاتِ خداوندی کے تنزیہہ برقرار رکھنے کی خاطر وحدۃ الوجود سے انکار کیا تھا۔ لیکن اس صورت میں تو انہوں نے وحدتِ ذات کو تسلیم کر لیا ہے۔ اور توحیدِ وجودی کے ماننے والوں سے یہاں بھی گوئے سبقت لے گئے ہیں۔ اگر شیخ کے نظریہ ہمہ از اوست کو غور سے دیکھا جائے۔ تو معلوم ہو گا کہ یہ نظریہ وحدۃ الوجود کے مقابلہ میں شریعت سے زیادہ متضادم نظر آتا ہے۔ کیونکہ حضرت شیخ حق تعالیٰ کے لئے صرف ذات ثابت کرتے ہیں۔ نہ وجود اور تعینات کے بھی قائل ہیں۔ اور تنزلات کے بھی۔ تو پھر صاف ظاہر ہوا۔ کہ تنزلات بھی صرف ذات ہی کے ہوں گے۔ اور ایسے ہی تنزلات بھی۔ جس کا پہلا نزول یا تعینِ اول حضرت وجود ہے۔ تو معلوم ہوا۔ کہ حضرت شیخ "ہمہ ذاتِ اوست" کے قائل ہیں۔ توحیدِ وجودی کے تسلیم کرنے والے اگر ہمہ اوست کہتے ہیں تو اُن کی مراد یہ نہیں ہوتی۔ کہ ہر شے خدا ہے۔ بلکہ مراد یہ ہوتی ہے۔ کہ ہر شے کا وجود خدا کا وجود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وجود کے مختلف مراتب ہیں۔ اور ہر مرتبہ میں اُس کا جدا

حکم ہے۔ اور اگر ان معنوں کو تسلیم نہ کیا جائے۔ تو پھر ظاہر ہے کہ ہمہ از اوست سے بھی یہی کچھ مترشح ہے۔ کہ ہر شے عین ذاتِ حق ہے۔ اور یہ تنزیہہ کامل کا عیب ہے۔ کہ وہ سالک کو غیر شعوری طور پر ایک ایسے عقیدے کا پابند بناتا ہے۔ جس سے شریعت کی کھلم کھلا مخالفت لازم آتی ہے۔ جو ذات کی نفی پہ جا کر ختم ہوتی ہے۔

آپ نے علامہ اقبال کی رائے پڑھی۔ کچھ مزید آرا بھی ملاحظہ ہوں۔

"اس انانیت یا خودی کا بھی اپنا اپنا مرتبہ ہے۔ چھوٹا اور بڑا۔ اس کے باوجود بھی بزمِ ہستی میں خودی کا نغمہ ہر آن تیز سے تیز تر ہو رہا ہے۔ اور وہ ذاتِ انسانیہ میں اپنے کمال تک پہنچتا ہے۔ بہر حال میری رائے میں حقیقتِ مطلق کا تصور ایک "انا" کی حیثیت ہی سے کرنا چاہیئے۔ اس لئے میرے خیال میں انائے مطلق سے انیتوں کا ہی صدور ہوتا ہے۔ یا پھر دوسرے الفاظ میں یوں سمجھنا چاہیئے۔ کہ انائے مطلق کا تخلیقی اظہار کہ جس میں "فکر" کو عمل کے مرادف سمجھنا

چاہیئے۔ اپنی وحدتوں کی شکل میں ہوتا ہے۔ جنہیں ہم
"انا" سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر مسلسل
(عمل تکوین) چاہے اس کا تعلق بظاہر مادہ کی اضطراری
حرکت سے ہو۔ یا فکر انسانی کی آزادانہ فعالیت سے
ان انا کی حقیقت ایک انائے اعظم و برتر کا انکشاف
ذاتی کے بغیر کوئی شے نہیں۔ اس لئے قدرت خداوندی
کا ہر جوہر چاہے اس کی ہستی کا درجہ بلند ہو یا پست اپنی
ماہیت میں ایک "انا" ہے۔"

(خطبہ ۳ صفحہ ۱۰۹)

آپ نے ہو بہو ایک ویسی ہی تحریر حضرت مجدد کی پڑھی
ہو گی کہ "حق تعالیٰ ایک گنج مخفی تھا۔ اس نے یہ پسند فرمایا
کہ خلوت سے جلوت میں اور اجمال سے تفصیل میں آجائے"

حضرت علامہ اقبال آگے تحریر فرماتے ہیں۔
"تو جب ہم اپنے واردات شعور کو مدنظر رکھتے ہیں
تو اس "انا" کی حیات جو ہر شے پر محیط ہے۔ جس میں
تواتر کے لئے ایک بال کی کمی کی بھی گنجائش نہیں یعنی
وہ اصل میں ایک وحدت نامیہ ہے۔ کہ اس میں

جوہریت نظر آتی ہے۔ تو یہ صرف ذہنی تجزیہ
کی وجہ سے۔ اس لئے میری رائے میں میر داماد،
ملا باقر جو یہ کہتے ہیں کہ زمانہ عمل تخلیق کے ساتھ ہی
وجود میں آتا ہے۔ تو ان کا مطلب بھی یہی سمجھ لینا چاہیئے۔
جیسے ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ کیونکہ اسی طرح "انائے
حقیقی اپنی ذات کے لا انتہا اور غیر متعین امکانات کو
وقوع پذیر کرتی ہے۔ اور ان کا احساس کرتی ہے۔ اس
لئے اگر "انا" کی زندگی ایک پہلو سے دیمومت کی زندگی
ہے۔ تو دوسرے پہلو سے زمانہ مسلسل کی۔ ان معنوں
میں کہ وہ ایک پیمانہ ہے۔ تواتر بے تغیر کا۔ اور اس
کے ساتھ نامیاتی طور پر وابستہ" (حوالہ مذکور)

ان تحریروں سے حضرت علامہ اقبالؒ کے روشن اور بلند
تخیل کا ثبوت ملتا ہے۔ جس شے کو حضرت مجدد محسوس نہ کر
سکے یعنی وجود کے اندر جوہریت کا فقدان۔ اور ظاہر میں جو
جوہریت نظر آتی ہے اس کا سبب۔ لیکن اقبال نے اس کا
مشاہدہ فرمایا۔ اور حکیم الامت کا فکر وجودِ مجرد تک پہنچ گیا۔
حضرت علامہ کی یہ توضیحات نہ صرف یہ کہ توحید کے ہر دو

تنزیہی اور تشبیہی پہلوؤں کا کامل آئینہ ہیں۔ بلکہ ذاتِ وجودِ
خداوندی کی وحدت کا بھی کامل ثبوت مہیا کرتی ہیں۔ چنانچہ
اسی تحریر میں علامہ مرحوم ہمیں بتاتے ہیں۔ کہ حق تعالےٰ
اور کائنات ایک دوسرے کے غیر نہیں ہیں۔

حضرت مجدد لکھتے ہیں۔ "جاننا چاہیئے کہ حق تعالیٰ کا
احاطہ اشیاء کے ساتھ ایسا ہی ہے۔ جیسے مجمل کا احاطہ
مفصل کے ساتھ۔ اور اشیاء میں اس کا سریان ایسا
ہے جیسے کہ کلمہ اپنے تمام اقسام کے اندر جاری و ساری
ہے۔ یعنی اسم و فعل و حرف ہیں۔ اور ان کی اقسام کی
اقسام ہیں۔ ماضی مضارع امر و نہی۔ مصدر و اسم
فاعل اور مفعول و مستثنیٰ منقطع اور حال و تمیز اور
ثلاثی و رباعی اور خماسی اور حروفِ جارہ اور ناصبہ
ہیں۔ اور ان حروف میں جو افعال کے ساتھ مختص
ہیں۔ اور وہ حروفِ مختصہ جو ان پر داخل ہونے
والے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔ جو غیر مختتم تقسیموں میں منقسم
ہیں۔ ان تمام کے اندر کلمہ جاری و ساری ہے۔ یہ تمام
اقسام کلمہ کے غیر نہیں۔ بلکہ تمام اعتبارات ہیں جو

کلمہ کے تحت مندرج ہیں۔ اور کلمہ سے اُن کی تفصیل
اور تمیز اور تغیر اُن کی آپس میں ایک دوسرے سے
جدا جدا امتیاز اعتبارات عقل کے سوا اور کچھ نہیں
اور خارج میں کلمہ کے سوا کچھ موجود نہیں۔"
(۳-۹۷)

اب جائے غور ہے کہ کیا کلمہ کی ذات اپنی اقسام سے جدا
اور غیر ہے؟ ہرگز نہیں۔ پھر اس سے بڑھکر بدیہی ثبوت
ذات و وجود کی عینیت کے متعلق دوسرا کونسا ہو سکتا ہے۔
اور پھر جب حضرت مجدد اس سے انکار بھی کرتے ہیں۔ تو ہم حیران
رہ جاتے ہیں۔ کہ حضرت شیخ کا کونسا قول صحیح تسلیم کیا جائے۔
اس کے متعلق ہم اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں۔ کہ حضرت
مجدد آخری وقت تک ترقی ہی فرماتے رہے۔ اور صاحبِ مقام
ہوتے ہوئے بھی صاحبِ حال ہی رہے۔ انہوں نے ایسی باتیں
اکثر حالتِ سکر میں کی ہیں۔ اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اپنے
شیخ حضرت خواجہ باقی باللہ نے انہیں توحید وجودی کی
تربیت دی تھی۔ اور ان کے والد بھی اسی عقیدہ پر تھے اس
لئے باوجود اس کے کہ حضرت شیخ مجدد کا فطری رجحان اس کے

خلاف تھا۔ لیکن توحیدِ وجودی کا جو نقش اُنہوں نے ابتداء میں قبول کیا تھا۔ وہ آخری عمر تک محو نہ ہو سکا۔ اور حقیقت بھی یہی ہے۔ کہ قبول شدہ نقش ایک بار انسانی لاشعور میں پختہ ہو جائے اس کا محو ہونا مشکل ہوتا ہے۔ چنانچہ یہی وجہ تھی۔ کہ حضرت شیخ کے ذہن میں وجودی اور شہودی توحید کے نظریات کا ہمیشہ تصادم جاری رہا۔ اور اس تصادم کے دوران کبھی ایک اور کبھی دوسرے کا غلبہ ہو جایا کرتا تھا۔ اور شیخ مجبور تھے کہ اس حالت میں اُسے مکتوبات کے اندر درج فرمائیں اسکی وجہ جیسے کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اپنے پیر سے نسبت کی جدائی تھی۔ اور اُس کے بعد حضرت شیخ کا تعلق کسی دوسرے مرشدِ کامل سے نہ ہو سکا جس کی تربیت سے حضرت شیخ صاحبِ مقام ہو کر وجودی اور شہودی توحید کے تصادم سے نجات پا جاتے۔ اور اعتقاد کے لحاظ سے ایک نقطہ پر مرتکز ہو جاتے۔ چنانچہ یہی حالت شیخ حسین ابن منصور کی رہی ہے۔ اُس نے کئی اولیاء کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ لیکن کسی سے بھی نسبت برقرار نہ رکھ سکے۔ ایک دفعہ کچھ لکھ رہے تھے۔ اُن کے پیر عمرو بن عثمان مکی نے دریافت فرمایا۔

"کیا لکھ رہے ہو؟" جواب دیا کہ "قرآن کے مقابلہ میں ایک کتاب

لکھ رہا ہوں؟" اس پر اُس کے پیر نے اُسے بددعا دی۔ اور سنگسار ہوتے وقت اُس نے اعتراف کیا کہ یہ میرے پیر کی بددعا کا اثر ہے۔ جو اب ظاہر ہوا ہے۔ چنانچہ ابن منصور تمام عمر میں ایک نقطہ پہ قدم جمانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ انہی کے متعلق حضرت غوث پاک جیلانی رح نے فرمایا کہ "اگر ابن منصور میرے زمانے میں ہوتے تو میں انہیں اس منزل سے گزار دیتا؟"

حضرت مجدد جیسے کہ ہم نے عرض کیا اعتقاد کے لحاظ سے ایک نقطہ پر مرتکز نہ ہو سکے۔ اس کے ثبوت میں اُن کی ایک تحریر پیش کرتے ہیں۔ جو اُنہوں نے وحدۃ الوجود کے انکار سے قبل سپردِ قلم کی۔ فرماتے ہیں:

"اس اشکال (وجود و صفاتِ الٰہیہ) کا حل جیسے کہ فقیر پر ظاہر ہوا ہے۔ کہ حضرت حق سبحانہٗ و تعالیٰ اپنی ذات سے موجود ہے۔ (قارئین کرام لفظ "وجود" کو ملحوظ رکھیں مرتبہ) نہ وجود سے۔ اگرچہ وہ وجود عین ہو یا زائد۔ اور حق تعالیٰ کی صفات اُسکی ذات کے ساتھ موجود ہیں نہ وجود کے ساتھ۔ کیونکہ اس مقام میں وجود کی گنجائش نہیں۔" (۲-۳)

اس کے خلاف آپ نے حضرت مجدد کی وضاحت کلمہ کے متعلق مکتوب ۹۷ جلد دوم کے حوالے سے پڑھی ہوگی۔ اور آپ کو معلوم ہوا ہوگا۔ کہ حضرت مجدد کے افکار و خیالات ایک نہج پر نہیں رہے ہیں۔ اور وہ اکثر ایک دوسرے کے معارض ہوتے ہیں۔ مکتوبات کی دوسری جلد میں ہے۔ "کعبے کی حقیقت عین ذاتِ حق ہے۔ جو حقیقتِ محمدیہ کی مسجود ہے۔ اسی طرح یہ مادی کعبہ جسمانی محمدؐ کا مسجود ہے"

سوال یہ ہے کہ کعبہ کا وجودِ مادی، تو حضرت مجدد کو تسلیم ہے۔ اور اس مادی کعبہ کی حقیقت کو عین ذاتِ خداوندی سمجھا۔ تو اب اس قدر تو صاف ظاہر ہے۔ کہ کعبہ وجودِ خارجی رکھتا ہے۔ اور وہ متصف بالوجود ہے۔ تو کیا کعبے کے اس ظاہری وجود کا ایک باطنی حقیقی وجود بھی ہے یا نہیں۔ اگر ہے اور یقیناً ہے تو پھر کعبے کا وہ وجودِ حقیقی بھی عین ذاتِ حق ہوا یا نہیں اور اگر اس کا جواب نفی میں ہو۔ تو پھر تو صاف ظاہر ہو گیا۔ کہ ظاہری اور مادی کعبہ دوسرے تیسرے یا چوتھے مرتبے میں بقول حضرت مجدد عین ذاتِ باری ہے۔ تو معلوم ہوا۔ کہ کعبہ کا وجودِ ظاہری بھی عین ذاتِ حق ہے اور جیسے کہ ہم لکھ آئے ہیں۔

حضرت مجدد کا نظریۂ توحید وحدتِ ذات یا ہمہ از اوست کا نظریہ ہے۔ جو نظریۂ وحدۃ الوجود سے بڑھ کر شریعت کا مخالف ہے اور ایک عجیب بات، اور ہے کہ حضرت مجدد عرشِ مجید کے متعلق بھی متضاد آراء کا اظہار فرماتے ہیں، جس کا بیان اپنے موقع پہ آئے گا۔ جو عرش اور کعبہ کی افضلیت میں اشکال پیدا کرتا ہے۔ اور اس متذکرہ بیان میں تو شیخ مجدد نے [illegible] پر ظاہر کیا ہے۔ کہ جیسے حقیقتِ کعبہ حقیقت محمدیہ کی مسجود ہے اسی طرح رسول کریم صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صورتِ جسمانی بھی مادہ کعبہ کو سجدہ کرتی ہے، باوجود اس کے کہ شیخ تمام عالم کو آں حضرتؐ کا طفیل سمجھتے ہیں۔ اور لولاک لما خلقت الافلاک بار بار پیش کرتے ہیں۔

شمس الدین حضرت مجدد سے پوچھتے ہیں، کہ واجب [illegible] تعالیٰ کی ذات اپنی ماہیت میں موجود ہے۔ نہ وجود کیساتھ اگر چہ عین ہو یا زائد تو واجب الوجود وجود سے استغنا ہے بغیر ذات ہے) اور ممتنع الوجود کے مابین تقابل [illegible] ثابت ہوگا (یعنی اس طور سے [illegible] کی نفی متصور ہے جو عین

اور استحقاقِ عبادت جو وجوب وجود سے وابستہ ہے
کیسے ثابت ہو گا۔ اور واجب الوجود کا اطلاق ایک
عدیم الوجود اور وجوب ذات پر کیسے ہو سکے گا؟"

جواب:۔ خلاصہ یہ ہے کہ واجب جل سُلطانُہ کی
ماہیت اپنی خودی سے موجود ہے، نہ وجود سے۔ اور
وجود و وجوب کا اطلاق اس بارگاہ میں عقل کی مخترعات
کی قسم سے ہے (اپنے آپ سے گھڑی ہوئی شے) وَ
للہ المثل الاعلیٰ (مثال اعلیٰ اللہ تعالیٰ کے لئے
ہے) اور جیسے کہ وجوب وجود منتزعات کی قسم سے
ہے۔ امتناع عدم بھی اس بارگاہ میں مخترعات سے ہے۔
لیکن جہاں ذات بحت ہے، تو وہاں جیسے وجوب وجود
کی نسبت موجود نہیں۔ اسی طرح اقسام عدم کی نسبت
موجود نہیں اور جب وجوب وجود کی نسبت پیدا ہو
گئی تو امتناع عدم کی نسبت بھی جو اس کی ضد ہے۔
ظاہر ہو گئی۔ اور استحقاقِ عبادت کی نسبت بھی جو وجود
وجوب پر متفرع ہے ظاہر ہو گئی" (۱۴۰۔۳)
لیکن سوال تو یہ ہے۔ کہ جب ذات بحت ان نسبتوں سے

پاک تھی، نہ وہاں وجوب وجود موجود تھا۔ اور اس لئے نہ استحقاق
عبادت۔ لیکن پھر جب ذات بحت سے یہ نسبتیں ظاہر ہوئیں۔ تو
کہاں سے اور کیسے ظاہر ہوئیں؟ کیونکہ وہ بحت میں تو سرے
سے موجود ہی نہ تھیں۔ اور اگر موجود ہوتیں تو حضرت مجدد
یہ کیسے لکھ سکتے کہ خدا اپنی ماہیت ہی میں موجود ہے نہ وجود
کے ساتھ۔ کیا یہ نسبتیں ذات بحت نے اپنے کسی غیر سے مستعار
لیں۔ یا اپنی ماہیت ہی سے موجود فرمائیں؟ اگر ذات کے پاس
یہ نسبتیں موجود نہ تھیں۔ جو ذات کی حد نفی پر جا کر ختم ہوتی ہیں
ہاں یہ کہنا بے جا نہ ہو گا۔ کہ اگر کہا جائے کہ مرتبہ احدیت یا
وحدت محضہ میں وجود و وجوب منتزع الیہ نہیں۔ مگر یہ صحیح
نہیں کہ وجوب و وجود مرتبۂ احدیت میں سرے سے موجود ہی
نہ تھے۔ بلکہ صحیح یہ ہے۔ کہ وجود و صفات وغیرہ بھی مرتبۂ احدیت
میں عین ذات احدیت کے مرتبہ میں تھیں اور بس۔

احمد ذہبی حضرت مجدد کی طرف لکھتے ہوئے فرماتے ہیں۔
"روزگار دنیا کے اندر کبھی کبھی حق کا نسیان پیدا
ہو جاتا ہے"
اس کے جواب میں حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ "واضح ہو

کہ حق تعالیٰ کی درگاہ میں آگہی حضور با لطف سے مراد ہے جیسے علم حضوری کہ جس کا دوام لازم ہے۔ کیا تم نے کبھی سنا ہے کہ کبھی کوئی اپنے نفس سے غافل ہوا ہے؟ (۱۶-۳)

حضرت شیخ کا مطلب یہ ہے۔ کہ جب خدا انسان کا عین نفس بن جائے۔ تو پھر وہ جو کچھ بھی کرے اُس پر نسیان وارد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اسکی مصدر خیات اور اُس کے نفس میں کوئی غیریت نہیں ہوگی۔

اس تحریر سے حضرت مجدد کلی طور پر اتحاد بلکہ عینیت کے قائل نظر آتے ہیں۔ اور اس سے ما قبل بیان کی خود ہی تردید فرمائی ہے حالانکہ یہ عقیدہ حضرت شیخ کے عقیدہ سے ملا کفر و زندقہ سے تعلق رکھتا ہے۔

آپ معمولات زندہ میں ملاحظہ فرمائیں گے کہ میں نے اُنہیں لکھا تھا کہ عبد الکریم جیلی حق تعالیٰ کو عالم الغیب تسلیم نہیں کرتا۔ تو جواب دیتے ہیں۔ کہ میں ایسی باتوں کے سننے کی طاقت نہیں رکھتا۔ بے اختیار میری رگِ فاروقی جوش میں آجاتی ہے۔ اور خدا ذات بحت کے مرتبہ میں بھی عالم ہے،

علم ذات سے ہرگز جدا نہیں ہوتا۔ لیکن یہاں بیان متذکرہ بالا میں توضیح کے مطابق ذات بحت سے وجود و وجوب اور تمام نسبتوں کی نفی فرماتے ہیں۔ اور پھر ذات بحت کے لئے اُنہیں ثابت بھی فرماتے ہیں۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ ذات بحت میں اگر یہ نسبتیں موجود نہ تھیں تو کہاں سے آگئیں۔ اسکی وضاحت شیخ نے نہیں کی۔ صرف اس قدر فرمایا ہے۔ کہ جب وجود کی نسبت پیدا ہو گئی۔ تو استحقاق عبادت کی نسبت بھی خود بخود پیدا ہو گئی اور وجود کی نسبت کے ظاہر ہوتے ہی عدم کی نسبت بھی ظاہر ہو گئی۔ حالانکہ آپ اوراق گزشتہ میں پڑھ آئے ہیں کہ حضرت مجدد حق تعالیٰ کے لئے نہ عدم سابق کے قائل ہیں اور نہ عدم لاحق کے۔ اور اسکی وضاحت حضرت مجدد کر بھی نہیں سکتے تھے۔ کیونکہ اسکی وضاحت یقیناً حق تعالیٰ کے عجز پر جا ختم ہوتی ہے۔ اور بغیر اس کے کچھ نہیں فرما سکتے تھے۔ بشرطیکہ کچھ فرمانا چاہتے کہ ان تمام نسبتوں کو حق تعالیٰ نے اپنے غیر سے مستعار لے لیا۔ کیونکہ اس سے تو شیخ نے انکار کر دیا تھا۔ کہ ذاتِ بحت میں کسی قسم کی نسبت موجود ہے۔ لہٰذا حضرت مجدد نے جو جواب دیا ہے موقع و محل کی رُو سے ذہنی متاع تھا۔

خدا کا وجود سمجھتے ہیں۔ ان لوگوں کا قول ہے کہ "الحق محسوس والخلق معقول" یعنی حق محسوس ہے اور خلق معقول۔ اسکی مثال یہ ہے۔ کہ پانی آکسیجن اور ہیڈروجن کے امتزاج سے بنتا ہے۔ اور ظاہر ہے۔ کہ آکسیجن اور ہیڈروجن اصلی اشیاء ہیں .... اس لئے محسوس ہیں۔ اور پانی ہر دو گیسوں کی ترکیب سے پیدا ہونے کی وجہ سے ایک خارجی اور انتزاعی شے ہونے کی وجہ سے معقول ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے کہ جو لوگ پانی کو محسوس شے سمجھتے ہیں۔ اور اس کے مقابلہ میں گیس [illegible] ل خیال کرتے ہیں۔ اس کی وجہ کیا ہے۔ تو معلوم ہوگا۔ ان لوگوں کا وجدان بھی حقیقت میں محسوس شے گیسوں کو ہی سمجھتا ہے۔ لیکن ان کا فوق الشعور اس وجدانی دلیل و ادراک سے متفق نہیں ہوتا۔ اور جب تک وہ تجربہ اور مشاہدہ سے اس حقیقت تک رسائی حاصل نہیں کرتے اُن کا شعور پانی کے ظاہری وجود سے بالاتر ہو کر پانی کے عناصرِ حقیقی تک پرواز نہیں کرسکتا۔ مثلاً پہلی قسم خیال رکھنے والے سے اگر کہا جائے کہ میں نے خشک زمین کی سطح پر حباب کی موجودگی کا مشاہدہ کیا ہے۔

فصلِ ثالث

وجود مادی نقطہ نظر سے

اس میں بعض علماء و صوفیاء نے اختلاف کیا ہے۔ کہ وجود بدیہی ہے یا نظری۔ اور اس سلسلہ میں انہوں نے گوناگوں نظریات کا اظہار کیا ہے۔ جسکی طرف ہم مختصر طور سے اشارہ بھی کر آئے ہیں۔ اور عرض کرچکے ہیں۔ کہ جو دانشور وجود سے جوہریت یا جسمانیت کی نفی کرنے پر قادر نہ ہو سکے۔ انہوں نے وجودِ خارجی کو اہمیت دی ہے۔ اور اس نوع کے صاحب ذہن و فکر دانشور جب میدانِ تصوف میں آ داخل ہوئے تو وہ صرف شہودی توحید تک ہی رسائی حاصل کرسکے اور اس سے بلند ہو کر پرواز کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ اور دوسری قسم کے دانشور وہ ہیں، جو وجود کو بدیہی سمجھتے ہیں، اور تمام مخلوق کو ظاہر وجود سمجھتے ہیں۔ اس نوع کے دانشور ذات وجود خداوندی میں کسی غیریت کے قائل نہیں ہیں۔ ہر شے کے وجود کو

کر دے گا۔ کیونکہ وہ وجداناً تو وہ فوراً اس کے ماننے سے انکار کر دے گا۔ کیونکہ وہ وجداناً
ابتداء ہی سے اس حقیقت کو جانتا ہے کہ حباب اور بلبلے بغیر
پانی کے کوئی وجود نہیں رکھتے۔ اور نہ پانی کے بغیر ظاہر ہو سکتے
ہیں، اس لئے وہ خشک زمین کی سطح پر بلبلوں کے وجود
سے انکار کر دیتا ہے۔ صاف معلوم ہوا کہ وہ فطرتاً وجود
کی بداہت کا قائل ہوتا ہے۔ لیکن جب تک اسے مشاہدہ
یا کامل ثبوت بہم نہیں پہنچتا اسے تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوتا۔
کیونکہ اُس کو ذوق الشعور اس کا مخالف ہوتا ہے۔ تو معلوم
ہوا کہ وجود ہے تو ایک بدیہی حقیقت۔ لیکن بعض لوگوں
کے لئے نظری ہوتا ہے۔ اور پھر ان نظری قسم کے انسانوں
میں بھی ایسے انسانوں کا وجود ممکن ہے کہ اگر وہ تجاہد سے
کام لیں، تو اُن پر وجود کی بداہت منکشف ہو جاتی ہے
اور بعض ایسے ہوتے ہیں، کہ کسی دلیل، کوشش اور مجاہدہ
سے وہ بداہت وجود کو سمجھ نہیں پاتے۔ اور جب سمجھ نہیں
پاتے تو یہی ان کی فطری استعداد کا منشاء ہوتا ہے۔ خود
راقم الحروف ایسے علماء، پروفیسروں اور پیرانِ طریقت سے
تبادلۂ خیال کر چکا ہے۔ کہ اُن کے ذہن سے کسی طور بھی وجود

کے سلسلے میں جوہریت اور جسمانیت کی آمیزش دُور نہیں ہوتی
وہ نظریۂ وحدۃ الوجود کے اس لئے مخالف ہوتے ہیں کہ اُسے
تسلیم کر لینے کے بعد ہر شے خدا ثابت ہو گی، اور نہیں جانتے
کہ ہر شے کیونکر خدا ہو سکتی ہے۔ ان عظیم علماء میں سے ابنِ تیمیہ
کو ہی لیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

"اس میں کچھ شک نہیں کہ خدا حقیقی طور پر زندہ ہے
جاننے والا۔ دیکھنے والا اور سننے والا ہے۔ تمام اہل
سنت والجماعت اس پر متفق ہیں۔ البتہ بعض
بدعتیوں نے اس کے چند پہلوؤں سے اختلاف کیا
ہے خدا جس طرح حقیقی طور سے موجود ہے، اسی طرح
مخلوق بھی حقیقی طور سے موجود ہے۔ اگرچہ یہ وجود
ہر دو کے لئے اشتراک یا تواطی طور پر ہو۔ جو لفظی
اور معنوی ہر دو اقسام کے اشتراک میں متضمن ہے
اور یا تشکیک کے طور پر جو تواطی ہی کی ایک قسم
ہے۔ ان میں سے ہر قول کے مطابق اللہ جس طرح
حقیقی طور پر موجود ہے مخلوق بھی حقیقی طور سے وجود
ہے۔ اور کسی قسم کے اسم کا خالق اور مخلوق پر حقیقی طور

سے اطلاق کرنے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔"
(کتاب ابن تیمیہ صفحہ ۲۱۳)

ایک پہلو سے اگر اس تحریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کا ذہن وجود کے متعلق کبھی جوہریت یا جسمانیت سے خالی نہیں ہوا تھا۔ تو دوسرے پہلو سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس نے غیر شعوری طور پر ایک ہی وجود کو تسلیم کر لیا ہے اور اس مسئلہ میں انہوں نے شیخ اکبر سے جو شدید اختلاف کیا تھا اور ان سے کفر و زندقہ منسوب کیا تھا وہ اس کوتاہ فہمی اور توجہ سے نابلد محض ہونے کی وجہ سے تھا ورنہ دانشور اگر ابن تیمیہ کی اس تحریر کو غور سے دیکھیں گے۔ تو معلوم ہو گا کہ وہ بھی وجود کو ویسا ہی سمجھتے تھے۔ لیکن وہ مشاہدہ کے قائل نہ تھے۔ اور مشاہدہ انہیں اس لئے نصیب نہ ہو سکا کہ ان کو مجاہدہ سے بہرہ نصیب نہ تھے۔ بلکہ تصوف کے وجود ہی سے منکر تھے۔ چنانچہ یہی وجہ تھی کہ ان کا ذہن وجود کے تجرد اور [illegible] تک رسائی نہ کر سکا۔ اور حضرت مجدد کی مانند وہ کبھی اس حال سے نہ نکل سکے۔ لیکن اس کے باوجود بھی حضرت مجدد اور ابن تیمیہ کے ادراک میں زمین و آسمان کا فرق ہے حضرت

شیخ مجدد مخلوق کو صفات الٰہیہ کا ظل کہتے ہیں۔ لیکن یہ وجہ اس کے استقرار کے قائل ہیں۔ مگر انہوں نے اس ظل کے اندر اثبات و استقرار پیدا کر دیا ہے۔ اور یہی وجہ تھی کہ انہوں نے اپنے پیر کی توجہ کے سبب ایک عرصہ تک وجود کی حقیقت کو تسلیم کر لیا تھا۔ لیکن اپنی فطری استعداد کی وجہ جو ہرگز فنا پذیر نہیں ہوتی (اگر متاثر ہوتی ہے) ان کا راستہ اپنے پیر کے راستے سے تو کیا اپنے والد کے مسلک سے بھی جدا ہو گیا۔ اور یہ ایک فطری امر تھا۔ لیکن اس کے باوجود بھی جیسے کہ کہا جا چکا ہے۔ حضرت مجدد کے ذہن سے وحدت الوجود کا تصور محو نہ ہو سکا۔ اور ان کی تحریروں میں غیر شعوری طور پر ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ جیسے آپ آئندہ بھی ملاحظہ فرمائیں گے۔ حضرت مجدد نے ابن تیمیہ کی مانند مخلوق کے وجود کو حقیقی وجود تسلیم نہیں کیا۔ اور نہ کبھی یہ فرمایا کہ مخلوق بھی خالق کی مانند حقیقی طور پر موجود ہے۔ آخر حضرت مجدد بھی تو اہل سنت والجماعت سے تعلق رکھتے تھے۔ اور بڑے متقی تھے۔ جس کے لئے حضرت نے اپنے کشف و الہام کو بھی ٹھکرا دیا ہے۔ جس کا ذکر آئندہ آئے گا۔ اور اگر حقیقت میں اہل سنت والجماعت کا

یہی عقیدہ ہو، جیسے ابن تیمیہ کے بیان سے ظاہر ہوا۔ تو اس قسم کا عقیدہ صحت کے معیار سے گرا ہوا ہے۔ کیونکہ بقول اہل سنت مخلوقات کا وجود ممکن ہے۔ اور ممکن کا عدم و وجود مساوی ہوتا ہے۔ جب تک اس کے وجود کا پلڑا بھاری نہ ہو جائے وہ پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ پھر ایسی شے حقیقی طور پر کیسے موجود ثابت ہو سکتی ہے۔ اور وہ بھی واجب الوجود کی مانند۔

اب لیتے ہیں فلاسفر کو جن میں مسلم اور غیر مسلم سب شامل ہیں۔ ان میں ایک گروہ وجودِ خداوندی کا قائل ہے جسے وہ خیرِ محض کہکر پکارتے ہیں۔ جیسے سقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ اور یورپ و امریکہ میں اسپینوزا، ایمرسن ولیم جیمز وغیرہ۔ اور مسلمانوں میں شیخ الرئیس بوعلی سینا اور ابنِ رشد وغیرہ۔

ارسطو حرکت کے مبدا کے متعلق لکھتے ہیں کہ "اگر ہم یہ پسند کریں کہ ایک بے نتیجہ تسلسل کا شکار ہونے سے مامون رہیں۔ تو ضروری ہے کہ ایک ایسے نقطے کا وجود تسلیم کر لیں۔ جسے کسی نے حرکت نہ دی ہو۔ اور اس دلیل کو وہ ذاتِ باری کے لئے

دنیا اور علت محل پیش کرتے ہیں۔

اگرچہ علامہ اقبال اور چند دیگر دانشوروں نے اس دلیل پہ اعتراض کیا ہے .... اور کہا ہے کہ "علت و معلول ہرگز ایک دوسرے سے جدا متصور نہیں ہو سکتے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ہر جوہر مادی متناہی اور محدود ہے۔ تو اس سے علت یعنی خالق کا وجود بھی متناہی اور محدود پڑتا ہے۔"

حضرت علامہ اقبال کا یہ اعتراض ایک وجہ سے بجا بھی ہے۔ جیسے کہ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ "ذاتِ باری کسی شے کا اثبات نہیں اس لئے تو خدا کی ضد بھی موجود نہیں۔" لیکن شیخ اکبر کا یہ قول دوسرا پہلو رکھتا ہے۔ اور علامہ اقبال کا دوسرا۔ شیخ اکبر ذات و صفات حق اور جو کچھ کائنات کے نام سے موسوم ہے۔ ان تمام کو ایک ہی وحدت سمجھتے ہیں۔ جس میں دوئی کا شائبہ تک موجود نہیں۔ جیسے کہ آپ نے علامہ اقبال اور سعد الدین حموی کی رباعی میں ملاحظہ کر لیا ہوگا۔ اور حضرت علامہ اقبال نے جہاں مادیت سے بحث کی ہے وہاں یہ دلیل پیش فرمائی ہے۔ اور جہاں الٰہیات کی بحث چھڑ گئی ہے۔

وہاں انہوں نے کلی طور پر شیخ اکبر کی مانند اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔ لیکن یہاں ہمارا اور اسپنوزا کا جو مدعا ہے۔ وہ علت فاعلی سے تعلق رکھتا ہے۔ چونکہ حقیقت علت افعال کا مرادف ہے۔ کیونکہ یہ تمام دانشور بھی حق تعالیٰ کو کائنات کا خالق سمجھتے ہیں۔ تو اگر کوئی پوچھے کہ خدا نے کائنات کو کیونکر تخلیق فرمایا، تو سوائے اس کے وہ کوئی جواب نہیں دے سکتے کہ اپنی قدرت سے تخلیق فرمایا۔ تو ظاہر ہوا کہ کائنات کا خالق بھی خدا اسی حیثیت سے ہے جو مادی حیثیت سے۔ جیسے کہ شیخ اکبر کے بیان سے واضح ہوا۔

وہ قادرِ مطلق غیر متناہی وجود رکھتے ہوئے بھی ایک متناہی شے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ علیم و حکیم بھی ہے اس کا فعلِ تخلیق علم و ارادے کے تحت ہوا کرتا ہے۔ نہ ایسا جیسے کہ بعض دانشوروں کا خیال ہے کہ خدا سے تخلیقِ کائنات کا فعل اضطراری طور سے صادر ہوتا ہے۔

اسپنوزا نے کہا ہے۔ "ہم وجودِ خداوندی کے اندر حرکت کرتے اور زندہ رہتے ہیں"

ہیگل کہتا ہے۔ "بغیر ایک فکر کے اور کچھ موجود نہیں۔ جیسے "روح" اور "زمین" بھی کہا جا سکتا ہے اور یہ جہانِ خارجی اُس "فکر" "روح" یا "زمین" کی ظاہری صورت ہے۔"

کارل مارکس اور اُس کے حامیوں نے ہیگل کے فلسفہ سے مادی نقطہ اتفاق کیا لیکن ہیگل کے اخلاقی نظریات کو تسلیم کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ کارل مارکس کے خیال میں جسے ہیگل فکر سے موسوم کرتے ہیں، وہ مادۂ عالم کی لطیف صورت ہے۔ جو مادہ کثیف میں منعکس ہو کر فکر کی صورت اختیار کرتی ہے۔

بوعلی سینا کائنات کی قدامت کے قائل ہیں۔ اور اسی وجہ سے امام غزالی نے انہیں کفر کا مرتکب گردانا ہے۔ کہ وہ تعددِ قدما کے قائل ہو گئے ہیں۔ اور اس وجہ سے قدامت کو تسلیم کرنا بھی لازم نہیں آتا، لیکن اس کے باوجود بھی شیخ الرئیس کائنات کو مخلوق ہی سمجھتے ہیں اور قدامتِ کائنات پر اُن کا استدلال یہ ہے کہ جیسے تالے میں جس وقت چابی گھمائی جاتی ہے۔ اور اُس کے ساتھ ہی تالا کھل جاتا ہے یہی چابی کی حرکت اور تالے

کے کھل جانے میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ بلکہ دونوں عمل ایک ہی وقت میں ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یعنی چابی کی حرکت اور تالے کے کھل جانے میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہی کیفیت خدا اور کائنات کی ہے۔ لیکن اس نظریہ میں بھی ان فلاسفہ کے عقائد کی جھلک نظر آتی ہے۔ جو حق تعالیٰ کو علیم و حکیم نہیں سمجھتے۔ اور کائنات کو اس ذات کا غیر شعوری فعل تسلیم کرتے ہیں۔ یہ کچھ ضروری نہیں۔ کہ خدا کے وجود کے ساتھ ہی ساتھ کائنات خارجی کو بھی موجود مان لیا جائے۔ کیونکہ اگر غور سے دیکھا جائے۔ تو معلوم ہوگا۔ کہ اس نظریہ کو تسلیم کر لینے کے بعد وجود خدا اور کائنات کی ابدیت بھی لازم آئے گی۔ ضروری ہے کہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہو۔ اور پھر جب ذات باری علت اولیٰ ہونے کے ساتھ ہی ساتھ علیم و حکیم بھی ہے اور فعال لما یرید بھی۔ تو اس ذات مقدس پر لازم نہیں کہ وہ جس وقت سے خود موجود ہے (یہاں تعبیراً ذات باری سے وقت منسوب کیا گیا) کائنات خارجی کا وجود بھی ہونا چاہیئے۔ اور شیخ الرئیس کے نظریئے سے بھی ذات و وجود کی وحدت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

مادہ پرست

اس کے بعد اُن مادیین کا گروہ ہے جیسے کارل مارکس وغیرہ وغیرہ۔ جو بغیر مادہ کسی اور شے کا وجود تسلیم نہیں کرتے اور جو افراد ہر شے کو مادے کی پیداوار سمجھتے ہیں۔ وہ یقیناً وجود واحد ہی کے قائل ہوں گے۔ کیونکہ یہ تو ظاہر ہی ہے کہ کائنات مادی کی بھی بے شمار اشیاء جو ایک دوسرے سے ممتاز اور مختلف ہیں۔ ہر ایک اپنا ذاتی جسم اور صفات رکھتی ہے اور ہر ایک کا حکم دوسرے سے جدا ہوتا ہے۔ نباتات کے اندر ایک ہی ہر درخت کا میوہ، پتہ، رنگ و ذائقہ کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن اس میں شک ہی کیا ہے کہ ان تمام کا وجود مادے ہی کا وجود ہے۔ لیکن جب ان سے پوچھا جائے کہ مادے کی ایک ہی جنس میں یہ اختلاف اور رنگا رنگی کہاں سے آگئی۔ تو ان کا جواب یہی ہوتا ہے۔ کہ یہ سب کچھ مادے کی اصل ہی میں موجود تھا۔ اور ایک شے میں جو کچھ موجود ہوتا ہے وہی اس سے ظاہر ہوتا ہے ورنہ آپ ہی بتا دیجیئے کہ مادے کے اندر یہ اختلاف کہاں سے رونما ہو گیا۔ لیکن انہیں اگر یہ جواب دیا جائے کہ جیسے کمہار ایک ہی مٹی سے مختلف قسم کے برتن تیار کر لیتا ہے۔

اسی طرح خدا نے بھی مادے سے انواع و اقسام کی مخلوق پیدا کر دی ہے۔ قرآن کا کہنا یہ ہونا چاہیے کہ ہم ایسے کسی وجود کے قائل نہیں جو غیر مادی ہو۔ اور اس کے بعد قطعاً بحث کا موضوع وجودِ خداوندی بن جاتا ہے۔

یہ تو قدیم مادیین کے دلائل تھے، جنہیں وہ زمانہ میں پیش کیا کرتے تھے۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ آجکل وہ اس کے متعلق کیا فرماتے ہیں۔ کیونکہ اب مادے کے متعلق ایمجا تحقیق کی وجہ سے نیا نظریہ قدیم نظریے سے بالکل مختلف ہے۔ قدیم نظریہ تو یہ تھا کہ مادے کا ایک ذرہ، نہ تو پیدا اور نہ ہی فنا کیا جا سکتا ہے۔ اور اسی دلیل سے وہ وجودِ خداوندی کی نفی بھی کیا کرتے تھے کیونکہ وہ مادے کو قدیم اور غیر فانی سمجھتے تھے۔ اور مشاہدہ کرتے تھے۔ کہ جب مادے کی ایک صورت بگڑ کر فنا ہو جاتی ہے۔ تو وہ دوسری صورت میں ڈھل کر ظاہر ہوتا ہے۔ تخریب و تعمیر کے اعمال خود مادہ ہی سے صادر ہوتے ہیں۔ لیکن اب تو تجربے سے ثابت ہو گیا ہے۔ کہ مادہ صرف توانائی کا نام ہے، اور وہ امکان کی ایک موج ہے جو ظاہر ہو کر آنکھ جھپکنے میں فنا ہو جاتی ہے۔

(پروفیسر جوڈ)

"بیسویں صدی میں مادے کا بت خود سائنسدانوں کے ہاتھوں ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا۔ آج سب سائنسدان اس پر متفق ہیں۔ کہ مادہ کی کوئی حقیقت نہیں۔ بلکہ توانائی، قوت، حرکت، فاصلہ، زمان، مکان اور بکثیر تمام کے تمام کچھ وجود نہیں رکھتے۔ اور ان کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ جو ہمیں نظر آتا ہے۔ یہ تمام دیکھنے والے کی نظر کا امتداد ہے۔ تفصیل کے لئے جوڈ، ایڈنگٹن، جینز، طامسن اور کروچے کی تصانیف پڑھ لیجئے۔"

(شرح پیام مشرق)

"نیز مادہ آخر میں برق پاروں میں تبدیل ہو جاتا ہے اور یہ برق پارے (ELECTYRON) برقی لہروں میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ اور لہریں فنا ہو جاتی ہیں۔ ہر شے فنا کی جانب رواں دواں ہے۔"

(شرح پیام مشرق)

"ڈاکٹر شمٹ کا کہنا ہے "نظریہ اضافیت نے زمان و مکان کو لاشے ثابت کر دیا ہے، بلکہ اب تو حرکت بھی ایک بے معنی سی شے ہو گئی ہے، اور

اور اشیائے مادیہ کی شکل و صورت ہمارے شعور
پر موقوف ہے" (حوالہ مذکور)

لیکن اس کے باوجود ہر زمانہ میں ایسے افراد موجود پائے گئے
ہیں۔ جو ہستی باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں۔ اور موجودہ ایٹمی تحقیق
کے بعد بھی بعض فلاسفہ اپنے الحاد پر قائم ہیں۔ ہرگز وجود باری
کے قائل معلوم نہیں ہوتے۔ اور یہی ان کی فطرت و جبلت کا
اقتضاء ہونا چاہیئے۔ کیونکہ جب تک مثبت اور منفی ہر دو
عناصر موجود نہ ہوں گے روشنی کا پیدا ہونا ناممکن ہے۔ بہر
الحاد زدہ مادیین بھی دو گروہوں میں منقسم متصور کئے
جا سکتے ہیں۔ ایک وہ جو علوم عقلیہ کی انتہا تک پہنچ چکے
ہیں اور اُن کی عقلیں اس سے آگے بڑھنے سے قاصر ہیں اور
عقل چونکہ اپنی حد سے آگے [illegible] پرواز نہیں کر سکتی تو وہ اسی کو
مقام سمجھ کر ٹھہر گئے ہیں۔ عقل سے آگے مقام روح ہے جسے
ماہرین نفسیات [illegible] جس سے بھی موسوم کرتے ہیں چنانچہ
ایسے مادیین کی عقلیں [illegible] حق [illegible] کا منشا مادی ترقی ہوتا
ہے۔ جو ہمیشہ کائنات مادی میں محو تفکر ہوتے ہیں: اور اُن
کی تحقیقات [illegible] کی وجہ سے نئی ایجادیں معرض ظہور میں آتی ہیں۔

دوسری قسم کے منکرین وہ ہیں۔ جو سراسر حرص و منفعت
دُنیوی کی غرض سے ذات باری اور مذہب کا انکار کرتے ہیں اور
چاہتے ہیں۔ کہ آزادی سے اپنے نفسانی ارادوں کو پایۂ تکمیل
تک پہنچا دیں پھر اصولاً بھی یہ لوگ کسی ضابطۂ اخلاق کے
پابند نہیں ہوتے۔ یہ لوگ چارپایوں کے مقابلہ میں اس قدر
ترقی یافتہ ہوتے ہیں۔ کہ عقل سے کام لے سکتے ہیں۔ ان کی عقلیں
منفعتِ ذاتی کی تدبیریں ہی وضع کرتی رہتی ہیں۔ اور اگر
اس دوران میں دیگر انسانوں کو تلفات و نقصانات بھی
پہنچنے لگیں ہوں۔ تو اس کی پرواہ نہیں کرتے۔ ایسے لوگوں سے کبھی
کبھی نیکی کا مظاہرہ بھی ہو جاتا ہے۔ لیکن وہ یا تو تصنع کے تحت
ہوتا ہے۔ یا نسیان کی وجہ سے۔

سائنس دانوں میں جو لوگ ذات باری کے وجود کا انکار کرتے
ہیں اُن کا انکار اغراضِ ذاتیہ اور خواہشاتِ نفسانیہ کے تحت
نہیں ہوتا۔ بلکہ اُنہیں ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا جس کی وجہ سے
ذات باری کے قائل ہو جائیں۔ سائنسدان کا ذہن فطرتاً ایسا
ہوتا ہے۔ کہ وہ استدلال سے نہیں بلکہ تجربہ اور مشاہدہ ہی
سے مطمئن ہو سکتا ہے۔ لیکن اکثر ایسے سائنسدان گذر چکے ہیں:

اور اب بھی موجود ہیں۔ کہ جنہوں نے نہ صرف خدا کے وجود کا اقرار کیا ہے بلکہ اُس کے متعلق اُنہوں نے سائینس کی رُو سے ایسی دلائل پیش کی ہیں، کہ اُن کے پڑھ لینے کے بعد کامل عقل رکھنے والا انسان ہستیٔ باری کا قائل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی سلسلہ میں مشہور سائنسدان کریسی ماریسن نے لکھا ہے۔

"دس سکے لے لیجئے۔ اور ہر ایک پر اعداد تحریر کیجئے پہلے پر ایک، دوسرے پر دو۔ اور اسی طرح دسویں پر دس کا ہندسہ تحریر فرمائیے۔ پھر اسے ایک رومال یا جیب میں ڈال دیجئے۔ اور پھر اُن میں سے نمبر ایک نکال کر دکھائیے۔ اُس وقت آپ کو سکہ نمبر ایک کے نکالنے کے لئے دس میں صرف ایک ہی ایک موقع ملے گا۔ اور پھر نمبر دو اور تین کے مسلسل نکالنے کیلئے آپ کو سو میں ایک موقع حاصل ہوگا۔ اور پھر جب نمبر ایک دو اور تین کے نکالنے کا ارادہ ہو تو آپ کو ہزار میں ایک موقع حاصل ہوگا۔ اور اسی طرح آگے چلئے۔ تو یہ ہرگز ممکن نہیں کہ روئے زمین پر تمام حیات کے لئے ضروری کیفیات محض

اتفاق سے اکٹھی ہو گئی ہوں"۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین گھنٹہ بھر میں ہزار میل کی مسافت طے کرتی ہے۔ اگر یہ رفتار صرف ایک سو میل فی گھنٹہ ہو جائے تو ہمارے روز و شب دس گنا طویل ہو جائیں گے۔ تو ظاہر ہے کہ ایک ہی دن میں لوگ گرمی سے ہلاک ہو جائیں گے۔ ورنہ طویل شب کی خنکی انہیں ختم کر دے گی۔

سورج کی سطحی حرارت بارہ ہزار فارن ہیٹ ہے۔ لیکن زمین اور سورج کے درمیانی فاصلہ کی مناسبت کی وجہ سے یہ آگ ہمیں ضرورت سے زیادہ حرارت نہیں پہنچاتی۔ اگر سورج کی حرارت آدھی رہ جائے۔ تو ہم سب جم کر رہ جائیں گے۔ اور اگر دوگنی ہو جائے۔ تو جل کر راکھ ہو جائیں گے۔

زمین ۲۳ درجہ زاویہ پر قائم ہے۔ اور ہمارے موسم اسی سے بنتے ہیں۔ اگر اسی میں کمی زیادتی آ جائے۔ تو گرمی اور سردی ہمارے قاتل ثابت ہوں۔ اگر چاند موجودہ فاصلہ کی نسبت ایک ہزار میل نزدیک ہوتا۔ تو سمندر سے اتنی عظیم موجیں اٹھتیں کہ ہر روز ہماری زمین غرق آب ہو جایا کرتی۔ اگر زمین کا پوست موجودہ حیثیت سے دس فٹ زیادہ گہرا ہوتا۔ تو

آکسیجن کے فقدان کی وجہ سے لوگ مر جاتے۔ اور اگر سمندر موجودہ انداز سے زیادہ گہرا ہوتا تو آکسیجن کے انجذاب اور کاربن ڈائی آکسائیڈ کی وجہ سے سبزیاں ختم ہو جاتیں۔

سالمن مچھلی کئی سال سمندر میں گذار دیتی ہے اور پھر واپس اُسی دریا میں آجاتی ہے جہاں سے چلی تھی۔ سالم مچھلی جب بالغ ہو جاتی ہے تو یہ تمام کی تمام دریاؤں اور نہروں سے چلی جاتی ہیں۔ اور یورپ سے ہزاروں میل دور کے سمندروں میں پہنچ جاتی ہیں۔ اور جب نئی نسل کو جنم دے دیتی ہیں۔ تو وہ خود وہیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اور ان کی یہ نسل پھر سے اُسی جگہ آجاتی ہے۔ جہاں سے اُن کے جنم دینے والے گئے تھے"

اس سلسلہ میں بے جا نہ ہوگا۔ کہ تکوین کائنات کے متعلق ویدک دہرم کے نقطۂ نظر پر بھی روشنی ڈال دی جائے۔ اور وہ یہ کہ اس مذہب کی رُو سے تین مستقل وجود تسلیم کئے گئے ہیں۔ جو قدیم اور غیر مخلوق ہیں۔ پرمیشر (خدا) جیو (روح) اور پرکرتی (مادہ)

ان تین اشیاء کو اس مذہب کی رُو سے تین متوازی خطوط کی مانند سمجھنا چاہیئے۔ کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے

میں آگے یا پیچھے نہ ہو۔ ان میں سے خدا بیشتر صفات رکھنے کی وجہ سے ان دونوں سے زیادہ طاقت کا مالک ہے۔ اور جیسے کہ ایک بادشاہ زیادہ طاقت رکھنے کی وجہ سے دوسروں پر حکومت کرتا ہے۔ اسی طرح خدا نے بھی روح اور مادہ پر اپنا تسلط جما لیا۔ اُنہیں ترکیب دی۔ اور اسی طرح کائنات کا سلسلہ جاری کر دیا۔ کہتے ہیں روح لنگ تھی۔ اور مادہ نابینا۔ خدا نے اس لنگڑے کو اس نابینا پر سوار کر دیا۔ جو راستے کی نشان دہی کرتا ہے۔ اور نابینا حرکت کرتا ہے۔

اس سلسلے میں اس مذہب پہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ کہ جب خدا روح و مادہ کا خالق نہیں۔ بلکہ صرف حاکم اور ترکیب دینے والا ہے۔ تو ترکیب کے لئے ضروری طور پر ایک ایسا وقت چاہیئے جس سے پہلے وہ (ترکیب) نہ تھی۔ اور اگر روح و مادہ کے لئے ترکیب کی ابتداء ثابت ہو جائے تو اس مذہب کے پُنر جنم (تناسخ) کا عقیدہ باطل ثابت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں۔ کہ مختلف قالب تمام کے تمام اعمال کے مطابق دیئے جاتے ہیں۔ تو جب ترکیب سے قبل ارواح کا کوئی عمل ہی نہ تھا۔ تو پھر یہ قوالب مختلفہ کیونکر پیدا ہو گئے۔

اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں۔ کہ خدا، روح اور مادہ تینوں
قدیم اور غیر مخلوق ہیں۔ اور جو قدیم ہوتے ہیں، اُن کے افعال
بھی قدیم ہوتے ہیں۔ اس لئے ہم کسی ابتدا کے قائل نہیں ہو
سکتے، بلکہ اس موجودہ عالم میں جو مختلف قالب موجود ہیں،
یہ انہیں قدیم اعمال کے بدلہ میں دے دیئے گئے ہیں۔ اور پھر
جب پرلے (قیامت۔ فنا) آئے گی، تو یہ عالم ختم ہو جائے گا۔
اور ایک عرصۂ دراز تک تاریکی مسلط رہے گی۔ اور پھر جب از
سرِ نو تخلیقِ کائنات کی کارروائی شروع ہو گی۔ تو روحوں نے عالم
سابق میں جیسے اعمال کئے ہوں گے۔ اس نئے عالم میں انہیں اُن
کے اعمال کے مطابق قالب دیئے جائیں گے۔ گویا اس مذہب
کے تکوین کا فلسفہ تسلسل اور تقہقر کا آئینہ دار ہے۔ جس
کی نہ تو کوئی بنیاد ہے اور نہ انتہا۔

ہم نے مختصر الفاظ میں ویدک دھرم کے فلسفۂ تکوین پر
روشنی ڈالی۔ اس کے بعد قارئین اس مذہب کے تصوف کے
متعلق غور فرما دیں۔ کیونکہ اکثر کوتاہ اندیش مفکرین کا دعویٰ
ہے۔ کہ اسلامی تصوف کے اندر وحدۃ الوجود کا نظریہ ہندو
مذہب سے آ شامل ہوا ہے۔ یا یہ کہ قدیم ایرانی تصوف سے

متاثر ہوا ہے۔ لیکن جہاں تک ویدک تصوف کا تعلق ہے اس
کے اندر نظریۂ وحدۃ الوجود کے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں۔ جو مذہب
تین مستقل وجودوں کا قائل ہے۔ اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ
وجودِ واحد کا داعی ہے۔ کتنی بڑی غلطی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ پھر اس مذہب کے روحانیین کے اقوال
میں وحدۃ الوجود کا روشن ثبوت موجود ہے۔ جیسے کرشن جی کہہ
گئے ہیں۔ تو عرض یہ ہے کہ اس مذہب کے صوفیاء نے جب
کبھی اپنے مذہب کے اصولوں سے آزاد ہو کر آزاد ذہن سے
سوچا ہے تو حقیقتِ وجود تک رسائی حاصل کی ہے اور
اور وحدۃ الوجود کے قائل ہو گئے۔ اور جبھی انہوں نے ذاتِ
خداوندی کے متعلق توحیدِ تنزیہی کا تصور پیش کیا ہے جو
ذات کی نفی پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ اور یہ اس لئے کہ روح مادہ
کی قدامت کا تصور کچھ اس طرح سے اُن کے لاشعور کا جزو بن
کر رہ گیا تھا۔ کہ وہ کسی طور بھی محو نہیں ہو سکتا تھا۔ اور یہ
وجہ تھی کہ اُن کا ذہن ایک ہی وجود کو تسلیم کرنے کے لئے تیار
نہ ہوتا تھا۔ تو انہوں نے کچھ اس قسم کے بہانے کئے کہ انہوں
نے اندازِ تشبیہی کی سرے سے بنیاد ہی ہلا کر رکھ دی۔ اور توجہ

تنزیہی کی تکمیل کی۔ لیکن کچھ قسم مجاہدات کے دوران اُنہوں
نے کلی طور پر خلافِ فطرت اپنے قوائے جسمانی کو بےکار اور
معطل کر کے چھوڑا۔ اور ترکِ دُنیا کی وجہ سے وہ مادیت
سے استفادہ کرنے کے قائل نہ رہے۔ تو اب اگر غور سے دیکھا
جائے تو معلوم ہوگا۔ کہ اُن کا اصولِ مذہب ہرگز نظریۂ وحدۃ الوجود
کی تائید نہیں کرتا۔ کیونکہ وہ روح و مادہ کو بھی خدا کی مانند
مستقل وجود سمجھتا ہے۔ ایک مستقل وجود کے متعلق یہ تو تسلیم
کیا جا سکتا ہے۔ کہ وہ ایک دوسرے ایسے وجود کا محکوم
بن گیا ہے۔ جو اُس کے مقابلے میں زیادہ قوت و طاقت کا
حامل تھا۔ لیکن یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ ایک قدیم اور مستقل وجود
دوسرے قدیم و مستقل وجود میں ایسا محو ہوا کہ پھر دو اور تین
نہیں بلکہ صرف ایک ہی وجود بن کر رہ گیا۔ اگر ایسا ممکن ہوتا
تو پھر روح و مادہ کے اعمال اُن کے اپنے نہیں بلکہ خدا کے
ہوتے۔ اور عملِ بد کے ارتکاب کی وجہ سے خدا اُنہیں حیوانات
کی جون میں نہ ڈالتا۔ اور عملِ نیک کی وجہ سے اُنہیں ایک سعادتمند
انسان کا قالب نہ مرحمت فرماتا۔ یہ اس لیے کہ اس مذہب کی
رُو سے خدا عادلِ مطلق ہے اور جنہیں اُس نے بُرے قالبوں

میں بند کر دیا ہے۔ اُنہوں نے گذشتہ زندگی میں گناہوں
کا ارتکاب کیا تھا۔ اور جنہیں سعادتمند اور خوش بخت
انسانوں کے قالب دیئے گئے ہیں۔ اُنہوں نے حیاتِ گذشتہ
میں نیک اعمال کئے تھے۔ لیکن ان خامیوں کے باوجود بھی ویدک
دہرم کی پرواز بہر حال اتحاد سے بالاتر ہے۔ کیونکہ اس نے وجودِ
خداوندی کا ادراک حاصل کر لیا ہے۔ تو اس لحاظ سے فکرِ انسانی
کے چار مدارج قرار پاتے ہیں۔ اتحاد، تناسخ، وحدۃ الشہود
اور وحدۃ الوجود۔ اور ہرگز ممکن نہیں۔ کہ ایک روشن ذہن رکھنے
والا انسان ان مقامات میں سے کسی ایک مقام تک نہ پہنچے۔
خود راقم الحروف کا یہ حال رہا ہے۔ کہ پانچ سال تک اتحاد کی
تاریکیوں میں ٹھوکریں کھاتا رہا۔ اور پھر ایک ایسا وقت آیا
کہ تناسخ ایک حقیقت معلوم ہوا۔ وجہ یہ تھی۔ کہ واردات
ہی ایسے واقع ہوئے تھے۔ جن کی وجہ سے تناسخ کی صداقت
کا قائل ہونا پڑتا تھا۔ مثال کے طور پر راقم کسی اجنبی جگہ چلا
جاتا۔ وہ جگہ بالکل پہلے سے دیکھی بلکہ بالکل آشنا نظر آتی۔ جیسے
کہ عمر کا اکثر و بیشتر حصہ وہاں پر ہی بیت چکا ہو۔ آشنا تو کیا اس
مقام کے تمام راستے بھی جانے پہچانے نظر آتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عقیدۂ

تناسخ نے شعور میں جگہ پیدا کر لی۔ اگرچہ ابتدائی عقیدہ تو یہی تھا۔ کہ مادے کے سوا کوئی شے موجود نہیں۔ لیکن اب عقیدے نے دوسرا پہلو بدل لیا تھا۔ وجودِ خداوندی کا یقین پیدا ہوا۔ تو تناسخ کا عقیدہ بھی ساتھ ہی آ موجود ہوا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ عقیدہ بے حد ہمہ گیر بھی ہے۔ کرشن، رام چندر، مہاتما بدھ، فیثا غورث اور کئی یونانی حکما اسکے قائل گزرے ہیں، اور اسی وجہ سے کہا جا سکتا ہے۔ کہ یہ عقیدہ انسانوں میں سے بعض کا آخری مقام ہے۔ جس سے آگے اُن کے ذہن کی پرواز ناممکن ہے۔ حتیٰ کہ نیتشے جیسے فلسفی بھی اگرچہ وہ وجودِ خداوندی کا قائل نہ تھا۔ لیکن اس کا عقیدہ تھا۔ کہ نوعِ بشر ہی مسلسل ارتقاء کرتا ہوا آخر کار خدا بن جائیگا۔ جسے وہ فوق البشر یا سُپرمین کہتا تھا۔ اور جب اُس سے پوچھا گیا۔ کہ انسان کیوں مسلسل مرتا اور پیدا ہوتا رہتا ہے۔ تو اُس کا جواب یہ تھا کہ نوعِ بشر فوق البشر بننے کی تگ و دو میں مسلسل پیدا ہوتا اور فنا ہوتا رہتا ہے۔ اور ویدک دھرم کا نظریہ بھی یہی ہے کہ انسان جب تک چوراسی لاکھ جون نہ بدلے تب تک مکتی (نجات) حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن نیتشے اور ویدک دھرم کے نظریہ میں صرف

اس قدر فرق ہے کہ ویدک دھرم کے نظریئے کے مطابق جو روح مکتی پا جاتی ہے۔ تو وہ قوالب میں آنے کے چکر سے نجات پا جاتی ہے۔ اور پھر ایک قالبِ لطیف میں ہمیشہ کے لئے مطمئن اور مسرور رہتی ہے اب ظاہر ہے کہ اس دھرم کا یہ وسیلے کرتا ہے کے افعال و اعمال بھی تدریج ہوا کرتے ہیں، یہاں پہنچکر متضاد صورت اختیار کر جاتا ہے۔ کیونکہ مکتی پانے کے لیے روح کے اعمال ختم ہو جاتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ کسی قالب میں بھی نہیں ڈالی جاتی۔ اور نیتشے کے خیال میں یہ ممکن نہیں۔ کہ تمام نوع کے افراد ہی فوق البشر ہو کر رہ جائیں۔ صرف انسانوں میں سے ایک گروہ فوق البشر بن سکتا ہے۔ جو اس زمین اور کائنات کے دوسرے حصوں پر حکومت کرے۔ کیونکہ اُن کے خیال میں مادے کے سوا کوئی شے موجود نہیں۔

آخر ایک ایسا وقت بھی آیا۔ کہ اس عقیدے کی صداقت میں راقم کو شک پیدا ہو گیا۔ اور یہ عقیدہ متزلزل ہونے لگا۔ اور پھر صاف معلوم ہوا۔ کہ یہ نظریہ ایک زبردست اشتباہ کی پیداوار ہے۔ اور وہ یہ کہ انسان بعض مقامات کو خواب میں یا جاگتے ہوئے دیکھ لیتا ہے۔ انہیں کچھ اہمیت نہیں دیتا۔

بھول جاتا ہے. لیکن یہ ایک حقیقت ہے. کہ شعورِ انسانی
کی سُنی ہوئی یا دیکھی ہوئی شے کا نقش مٹنے نہیں پاتا. وہ نقش
فوق الشعور سے تحت الشعور میں چلا جاتا ہے. اور پھر بتدریج
تحت الشعور سے لاشعور میں جذب ہو جاتا ہے. جو لاشعور میں
انسان کی بنیادی شخصیت سے کچھ یوں مل جاتا ہے کہ پھر اسکے
انفرادی وجود کا احساس ہی باقی نہیں رہتا. البتہ جو نقوش تحت الشعور
سے لاشعور میں منتقل نہیں ہوئے ہوتے. ان کی موجودگی کبھی کبھی محسوس
ہوا کرتی ہے. تو اب اگر ہم ایک ایسے مقام کو دیکھ پائیں جو اس
سے قبل کبھی دیکھ چکے ہیں. اور جسے ہم بھول چکے ہیں. تو اُسے
دیکھتے ہی تحت الشعور میں وہ قدیم نقش اُبھر آتا ہے. اور ہم فوراً
محسوس کر لیتے ہیں. کہ یہ مقام ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں لیکن
اُس وقت قوتِ حافظہ اس قدیم مقام کا نقش پیش نہیں کرتا.
کیونکہ نفسِ انسانی جس شے کو اہمیت نہ دے. حافظہ بھی اُس
نقش کو مکمل طور پر قائم رکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا. البتہ
مشاہدہ کرتے وقت جب اُسی شے کا سایہ حافظہ پر پڑ چکا ہو. تو
اس کا ایک دھیما سا احساس باقی رہتا ہے. اور جب اس نئے
مقام کو دیکھ لیتا ہے. تو حافظہ اسکی تردید نہیں کر سکتا. کیونکہ

نفسِ انسانی اس کی تردید کے حق میں نہیں ہوتا اور نفس بھی یہی
سمجھتا ہے. کہ اُس نے یہ مقام پہلے بھی دیکھا ہے اور اس وقت
حافظہ نفس کی پوری مدد اس لئے نہیں کر سکتا. کہ اس مقام کا
نقش اس میں موجود نہیں ہوتا. لیکن شعوری طور سے تو نفس
جانتا ہے. کہ اس زندگی کے دوران وہ اس مقام پر پہلی بار
ہی آیا ہے. اور اس سے قبل نہیں آیا. تو اس سے یہی سمجھ
لیتا ہے کہ وہ اس موجودہ زندگی سے قبل یہاں آیا ہوگا. راقم
جب پہلی بار کوہاٹ وارد ہوا. اور وہاں کا بازار سامنے آیا
تو فوراً وہ قدیم حالت طاری ہو گئی. اور خیال آیا. کہ یہ مقام
ایک بار پہلے بھی دیکھا جا چکا ہے. لیکن راقم اس منزل سے گزر
چکا تھا. اور اس عظیم اشتباہ کے تجربات شعور کے سامنے سے
ہٹ چکے تھے. تو سوچنے لگا. کہ آخر یہ خیال آیا ہی کیوں -؟
آخر [illegible] سوچتے [illegible] حقیقت کی کرن دکھائی دی اور یاد آیا کہ
جب راقم لڑکپن میں ایک بار پشاور شہر آیا تھا. تو اُس وقت
بازار ڈبگری کی صورت ہوبہو کوہاٹ کے موجودہ بازار کی سی
تھی. بازار ڈبگری کا وہ قدیم نقش تا حال تحت الشعور میں موجود
تھا. اور جب کوہاٹ کا بازار نظر آیا. تحت الشعور سے فوراً ڈبگری

بازار کا نقش اُبھر آیا۔ اس طرح کے کئی واقعات رُونما ہوتے رہتے ہیں۔ راقم کئی ایک ایسے حضرات سے واقف ہے۔ جو اس قبیل کی وارداتوں سے دوچار ہو چکے ہیں۔ لیکن وہ اس کا نفسیاتی تجزیہ نہ کر سکنے کی وجہ سے عقیدۂ تناسخ کے قائل ہو جاتے ہیں۔

ویدک دھرم کے رشی منی فلسفۂ تکوین کی جو صورت پسند کرتے تھے اور انہوں نے اسے ہی قبول کر لیا تھا۔ تو اسکی وجہ غالباً یہی تھی۔ کہ خدا کے سوا اگر کوئی شے موجود نہ تھی۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ پھر خدا نے یہ کائنات کیونکر تخلیق فرمائی۔ کیونکہ انکے خیال میں نیستی سے ہستی کا ہونا غیر ممکن ہے۔ اور مادۂ کائنات خود خدا کے وجود سے بھی متفرع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس سے خدا کا عجز لازم آتا تھا۔ تو بس انہوں نے اسکو حقیقت سمجھا۔ کہ خدا کے قدیم وجود کے ساتھ ہی ساتھ متوازی طور پر روح و مادہ کا وجود بھی قدیم ہے۔ اور پھر خدا نے روح و مادہ کے امتزاج سے کائنات کو خلق فرمایا۔

تکوین کے متعلق ہمارے علماء کو بھی یہی مشکل درپیش تھی کیونکہ بمصداق حدیث شریف کان اللہ ولم یکن معہ شیئٌ۔ خدا تو موجود تھا۔ اور دوسری کوئی شے موجود نہ تھی۔ تو پھر خدا نے

کائنات کو کس شے سے پیدا فرمایا۔ تو انہوں نے اس دلیل سے اپنے آپ کو تسلی دے لی۔ کہ حق تعالے قادرِ مطلق اور علت العلل ہے۔ اور قادرِ مطلق اور علت العلل کے لئے کچھ مشکل نہیں۔ کہ مخلوق کو نیستی سے ہستی میں لائے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسی دلیل سے کبھی تسلی نہیں ہوتی۔ اس مسئلہ کو صرف وہی دانشور سمجھ گئے۔ جو حقیقتاً وجود کی بداہت کو سمجھ گئے تھے اور وہ وجدانی طور پر اس حقیقت سے واقف تھے۔ کہ حق تعالیٰ صرف وحدت ہی ہے۔ اور کوئی شے اس وحدت پر زائد یا اس سے خارج نہیں ہے۔ بلکہ ازل میں اس نے کسی شے کو پیدا کیا ہے اور نہ ہی فنا کیا ہے وہ لم یلد و لم یولد ہے۔ جو کچھ ظہور ہوتا ہے وہ اس ذات کی معلومات ہیں جو اس کے علم میں ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ میں آتے ہیں اور جب ایک دوسرے کے سامنے آجاتے ہیں تو اس جہانِ خارجی یا کائنات کا توہم پیدا ہو جاتا ہے اور اس لئے نتیجۃً عالم سے انتقال ذرّات کائنات خدا سے الگ ایک متقابل وجود کی حیثیت نہیں رکھتی۔ اور نہ اس سے جدا متصور ہو سکتی ہے۔ کیونکہ وہ ذات غیر محدود ہے۔ کوئی شے اس کی غیر نہیں ہو سکتی۔

ہاں، ہم حق تعالیٰ کو خالق سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جب ہم بداہت وجود کو سمجھ نہیں پاتے۔ اور وجودِ ظاہری کے مقابلہ میں عدم کا تصور بھی رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ شے عدم سے وجود میں آگئی اس لئے اُسے حق تعالیٰ نے خلق فرمایا۔ لیکن جب ہم بداہت وجود کو سمجھ لیتے ہیں، تو محسوس کرتے ہیں، کہ حق تعالیٰ نے کسی شے کو مخلوق نہیں فرمایا۔ یہ تمام اشیاء تو ذُنم کا معلومات ہیں۔ جن کا کوئی حد و شمار نہیں۔ جب یہ ایک دوسرے کے سامنے نہیں ہوتیں تو عین ذات ہوتی ہیں۔ اور جب ایک دوسرے کے سامنے آ جاتی ہیں۔ تمام کی تمام اپنی انفرادیت کا احساس کر لیتی ہیں۔ احساس کے ساتھ ہی کائنات خارجی کا تصور پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ یہی وجہ تھی کہ سلطان العارفین حضرت بایزید بسطامیؒ نے فرمایا تھا "ثواب کیا ہے۔ اب بھی اس کے علم میں موجود ہے"

آپ نے صفحاتِ گزشتہ میں اس کے متعلق حضرت علامہ اقبالؒ کی تحریر ملاحظہ فرمائی ہے۔

لہٰذا اگر مادی نقطۂ نظر سے بھی کائنات کو دیکھا جائے۔ تو ہر شے ایک ہی مادہ کی پیداوار ہے۔ حضرت شیخ اکبر تحریر فرماتے ہیں۔

"جب اللہ تعالیٰ نے تخلیقِ کائنات کا ارادہ کیا۔ تو اُس کے ارادے کا پہلا پرتو ذراتِ مادیہ کی حقیقت پر پڑا، اور ذراتِ مادیہ ظاہر ہو گئے۔ (فتوحات)

ظاہر ہے کہ موجودہ ایٹمی تحقیق کی رُو سے یہ ذرات توانائی کی ظاہری صورت کے سوا اور کوئی شے نہیں۔ اور جب اُن کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ تو پھر سے توانائی میں تبدیل ہو جاتے ہیں اور توانائی محض صفت ہے۔ جو غیر فعال اور اعتباری شے ہے۔ تو معلوم ہوا، کہ جیسے کہ توحیدِ وجودی کے ماننے والے کہتے ہیں کائنات اجتماعِ صفات کے علاوہ کوئی شے نہیں اور ہر کائنات کی تمام اشیاء ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور ہر ایک کا جُدا حکم ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک بنیادی طور سے عین مادہ ہے اور اسی وجہ سے آجکل دُنیا میں مساواتِ انسانیہ کے نعرے ہر طرف سے سنائی دیتے ہیں۔ اور جبھی تو آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا کہ

"تم سب آدم کی اولاد ہو۔ اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے تھے۔ اس لئے تم میں سے کسی سفید کو سیاہ پر اور عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں؟"

لیکن دانشوروں کو آجکل کے انسانی مساوات کے نعروں کیلئے دستوں کی حقیقت کا پورا علم ہے اور وہ یوں کہ اگرچہ بظاہر یہ نعرے حقیقت پر مبنی ہیں۔ لیکن نعرے لگانے والے صرف اسلام کے غلبہ سے متاثر ہوکر اسکی مخالفت کی وجہ سے یہ نعرے بلند کررہے ہیں۔ کیونکہ انہیں جب اس بات کا علم ہو گیا ہے کہ صرف اسلام ہی وہ دین ہے جو وحدتِ انسانیہ کا داعی ہے۔ تو انہیں خطرہ لاحق ہوگیا۔ کہ اگر نوعِ بشر اس سے زیادہ متاثر ہوئی تو ہو سکتا ہے کہ وہ اسلام کے خدا کا بھی وجود تسلیم کرلے۔ اور اس طرح سے دنیا میں مسلمانوں کی اکثریت ان کے غلبہ و اقتدار کا سبب بن جائے۔ کیونکہ قبل از اسلام کسی مذہب اور کسی معاشرہ نے وحدتِ انسانیہ کی اس روشن حقیقت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ یونان اور ہند میں رسم غلامی کی یہ حالت تھی۔ کہ نزولِ اسلام کے وقت تک انسانی ذہن پر اس کا تسلط تھا۔ اور کوئی یہ جرأت نہیں کر سکتا تھا۔ کہ اس رسم کے خلاف آواز اٹھا سکے۔ کیونکہ انسان جس عقیدہ کو بحیثیت نوع قبول کرلیتا ہے۔ اسکے خلاف مخالفت کا استعمال ایک بہت بڑی غلطی ہے۔ نوع انسان اس کے خلاف ایک عظیم مقاومت کے

لئے اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ اسلام چونکہ دین کے سلسلہ میں انسانی فطرت کو مدِنظر رکھتا ہے اور جبر کا شدید مخالف ہے اور اسکی تبلیغ کا طریق ہمارا اسوۂ حسنہ اور حکمت و موعظت پر مبنی ہے اس لئے اس نے غلامانہ نظام کے متعلق ایسے احکام دیئے ہیں۔ کہ جس زمانہ میں بھی نوعِ بشر کو غلامانہ نظام کی خرابی کا شعوری علم ہوجائے۔ اور اسے منسوخ کرنے کا التزام کرے تو اسلامی احکام سدِراہ نہ ہوسکیں۔ بلکہ اس کی مکمل تائید کریں۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس کے متعلق حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر فرمایا ہے۔

"وجودِ انسانی میں جن افعال نے فطری رنگ اختیار کر لیا ہو خدا بھی ضرور اُس کا لحاظ کرتا ہے۔ اور ایسے احکام نازل نہیں فرماتا۔ جو ان کی فطرت کے معارض ہوں اور پھر انسان آہستہ آہستہ ترقی کرتا ہوا حقیقت تک پہنچ جاتا ہے۔ اور ایسے احکام نازل کرتا ہے جو بتدریج انسان کو حقیقت تک پہنچانے میں ممد و معاون ہوتے ہیں۔ اور اگر خدا ایک دم اُن افعال کی مخالفت فرماتا۔ تو تربیتِ انسانی ہی فوت ہوکر رہ جاتی۔"

آج مخالفینِ اسلام کے پاس صرف یہی ایک ہتھیار رہ گیا

ہے کہ اسلام میں لونڈی، غلاموں کا رکھنا جائز ہے لیکن وہ یہ نہیں سمجھتے کہ اسلام وہ دین ہے۔ جس نے نظامِ غلامی کی جڑیں کاٹ دی ہیں۔ اور جوں جوں انسان ذہنی ترقی کرتا جائے گا۔ اسلامی اصولوں کی افادیت کو سمجھتا ہُوا انہیں قبول کرتا چلا جائیگا۔

ویدک دھرم کے معاشرہ میں نسلی تقسیم ابھی تک دورِ اوّل کی طرح موجود ہے۔ اگرچہ اس کا روشن طبقہ اس کے خلاف جہاد کر رہا ہے تاہم یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ آج تک ہندو معاشرہ نہ تو مسلم فاتحین سے متاثر ہو سکا۔ اور نہ اُس نے اپنی تہذیب میں کوئی بنیادی ترمیم ہی کی۔ بلکہ انگریزی حکومت کے دور میں بھی وہ کچھ زیادہ متاثر نہیں ہُوا۔ تا حال برہمن، چھتری، ویش اور شودر کا امتیاز باقی ہے۔ برہمن کو مقدس اور اعلےٰ تعلیم کی تحصیل کا حقدار گردانا جاتا ہے۔ چھتری قوم کے محافظ اور سپاہی۔ ویش سوداگر پیشہ اور شودر خدمت گزار اور ناپاک سمجھے جاتے ہیں۔ ویدک دھرم کی رُو سے خدا نے شودروں کو فطرتاً ناپاک پیدا کیا ہے۔ اور اُن کا وظیفۂ حیات اعلےٰ نسلوں کی خدمت گزاری اور غلامی ہے۔ اگرچہ مہاتما گاندھی آنجہانی کی تعلیمات کی وجہ سے روشن خیال ہندوؤں کے خیالات کی کسی حد تک اصلاح ہو چکی ہے۔ لیکن اُن کی

اکثریت تا حال قدیم عقائد پر سختی سے کار بند ہے۔ سوامی دیانند کے خیالات نے ہندوؤں کو بیواؤں کے نکاح کی طرف متوجہ کیا اور وہ ویدک دھرم کے خلاف رواج دینے لگے۔ درحقیقت یہ اسلامی اصولوں سے متاثر ہو گئے ہیں۔ اور اب جو ہندو آریہ سماج سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ نکاحِ بیوگان کے حامی ہیں۔ لیکن سناتن دھرم اور دیگر ہندو تا حال پرانی ڈگر پر چل رہے ہیں۔

اس باب سے مندرجہ ذیل امور کی وضاحت ہوتی ہے۔

۱. ذاتِ خداوندی وجودِ خداوندی کی غیر نہیں۔

۲. وجود بدیہی اور وجدانی ہے۔ اور کوئی انسان نیستی کا تصور نہیں کر سکتا۔

۳. مادی نقطۂ نظر سے بھی وجود ایک ہی ہے۔

فصل اوّل

تعینّات

وحدۃ الشہود کی تعریف کے سلسلہ میں آپ نے صفحات گذشتہ میں حضرت شیخ مجدد کی تحریروں کا مطالعہ کر لیا۔ یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچ گئی کہ حضرت مجدد بھی اس کے قائل ہیں کہ مشاہدۂ حق کے دوران کثرت منتفی ہوتی ہے۔ اور اس امر کی طرف حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی اشارہ فرمایا ہے

کہ "اگر مشاہدۂ حق کے دوران حق کے ساتھ ہی اس کے ماسویٰ کا مشاہدہ بھی ہو جائے تو یہ حقیقی وحدۃ الشہود نہ ہوا اور یہی وحدۃ الشہود حقیقی ہی بوقت مشاہدہ وحدۃ الوجود نظر آتا ہے"

یہ اس لئے کہ اس وقت کائنات کی ہر شے نیست و نابود

ہوتی ہے۔ اور اسکی بجائے حق کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ تو حضرت
مجدد کی تصریحات اس بارے میں یہ ہیں۔ کہ اگرچہ مشاہدہ کے
دوران حق کے سوا اور کسی شے کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا لیکن
اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے۔ کہ مخلوق موجود ہی نہیں۔
تو معلوم ہوا۔ کہ بوقتِ مشاہدہ اگرچہ حق کا ہی مشاہدہ
ہوتا ہے۔ اور اس کے ماسویٰ ہر شے نابود ہوتی ہے۔ لیکن سالک
کو تو دل ہی دل میں یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ مخلوق بھی موجود ہے
تو اس کا مطلب یہ ہوا۔ کہ سالک پورے طور سے مشاہدۂ حق
میں فنا نہیں ہوتا۔ کیونکہ آپ بعد میں ملاحظہ فرمائیں گے۔ کہ حضرت
مجدد کے ہاں فنا کا مطلب یہ ہے۔ کہ سالک کا احساس
ماسویٰ اللہ مطلق طور پر فنا ہو جائے۔ اور اگر اسے تکلف کے
طور پر بھی مخلوق یاد کرائی جائے۔ تو اسے یاد نہ آ سکے یعنی ماسویٰ
اللہ کے نسیانِ مطلق کا حصول فنا ہے۔

یہ نظریہ اگرچہ مکمل طور پر فطرتِ انسانیہ کے خلاف ہے
لیکن حضرت مجدد کا نظریہ ہے جسے حضرت مجدد نے کئی بار
نہایت تاکید اور شد و مد کے ساتھ بیان فرمایا تھا۔ لیکن ہم
سب سے پیشتر تعینِ اول کے متعلق کچھ لکھیں گے۔ جو صوفیاء

کے مابین ایک معرکۃ الآرا مسئلہ ہے۔ مقصد یہ ہے۔ کہ
حضرت مجدد اور ان کے حامیوں کے علاوہ دُنیا کا کوئی صوفی
بھی بنیادی طور پر اس حقیقت میں شک نہیں کرتا۔ کہ تعینِ
اول حقیقتِ محمدیہ علیہ السلام ہے۔ اسکی ابتدا شیخ اکبر یوں
فرماتے ہیں۔

"الم تر الی ربک کیف مد الظل یعنی کیا تم
نے نہیں دیکھا۔ کہ خدا نے سائے کو کیسے دراز فرمایا۔
عرش اللہ تعالیٰ کا ظل ہے۔ دوسرا لام اسم (ا ل
ل ہ) میں عرش ہے۔ اور اس کے ساتھ جو دوسرا لام
ہے وہ بطریق ملک ہے۔ اور ہر دو لام ظاہر و باطن ہیں
اور بابِ اسماء جس سے اول و آخر لام کے درمیان
ظاہر ہوئے۔ (کیونکہ لفظ اللہ کے دوسرے لام اور
"ھا" کے درمیان بھی ایک الف موجود ہے) اور
یہ مقامِ اتصال ہے۔ کیونکہ نہایت پھر سے ہدایت
کی طرف مراجعت کرتی ہے" (فتوحات)

آگے تحریر فرماتے ہیں۔ رؤف رحیم رسول اللہ کا نام مبارک
ہے۔ وبالمومنین رؤف الرحیم۔ اور اسی اسم سے

بسم اللہ کامل ہوئی۔ اور انہی پر ختم ہو جانے کی وجہ سے
عالم کی پیدائش اور تخلیق کا سلسلہ ابداعی اور خلقی طور
پر ختم ہو گیا۔" (فتوحات)

ابداع کے متعلق آپ شاہ ولی اللہؒ اور مولانا عبید اللہؒ
سندھی کی تصریحات پڑھ چکے ہیں۔ تعینِ اول جسے حضرت
شاہ ولی اللہؒ نفسِ کلیہ اور دیگر صوفیاء حقیقتِ محمدیہ کہتے
ہیں ابداعی طور پر حق تعالیٰ سے صادر ہوئی ہے۔ شیخ اکبر
فرماتے ہیں۔

"کُنْتُ نَبِیًّا وَآدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَالطِّین۔
اُن کا وجود مبدائے عالم ہے اُن کے وجود سے
عالم کے وجودِ باطنی کی ابتدا ہوئی۔ اور مقامِ "ظاہر"
میں بھی اُنہی کے وجود پر اختتام پذیر ہوا (فتوحات)

اگر ہم حضرت علیؓ کے مشہور قول من عرف نفسہٗ فقد
عرف ربہٗ میں غور و فکر سے کام لیں۔ تو معلوم ہو گا کہ جب
تک انسان انسانیت کے کامل درجہ تک رسائی حاصل
نہیں کرتا وہ حق تعالیٰ کو ہرگز پہچان نہیں سکتا۔ اس سے
قبل انسان کی معرفت ضروری ہے۔ اور حقیقتِ انسانیہ

وجود شہود

انسانوں کے لئے ذاتِ خداوندی تک رسائی
ایک وقت تک ... جب تک کہ اس کی (انسان) حقیقت تک
ہوتی ہے۔
نہیں پہنچ جاتے۔ اس کے بعد یہ ممکن ہے کہ خدا کی ذات
اس کی سمجھ آ سکے۔ اور اسے پہچان جائے۔ حقیقتِ انسانیہ
بے شمار افراد پر اپنا پرتو ڈالتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں
بے شمار افراد حقیقتِ انسانیہ کے مظہر ہیں۔ اور ہر انسانی
فرد کا ادراک جزوی ہوتا ہے۔ تو جب تک اس کا ادراک
جزوی رہتا ہے۔ اس کے لئے حقیقتِ انسانیہ بجائے ذاتِ
خداوندی ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ حقیقتِ انسانیہ سے واصل
ہو جاتا ہے۔ تو اس کے بعد ہی اس قابل ہو جاتا ہے۔ کہ وہ
ذاتِ خداوندی کے تصور سے بہرہ ور ہو سکے۔ کیونکہ یہی
حقیقتِ انسانیہ یا نفسِ کلیہ ہی خدا اور انسانوں کے مابین برزخ
ہے۔ جب تک اس برزخ تک نہیں پہنچتا۔ معرفتِ خداوندی سے
بہرہ ور نہیں ہو سکتا۔ اور نہ کوئی عظیم ذات کا تصور کر پانا ہی اس
کی بات ہوتی ہے۔ جو لوگ حقیقتِ انسانیہ یا حقیقتِ محمدیہ
سے واصل نہیں ہوتے۔ اور ذاتِ خداوندی کا تصور کرتے
ہیں تو اُن کا فکر نفسِ کلیہ یا حقیقتِ محمدیہ کو ہی آخر کار محسوس

کر لیتا ہے۔ لیکن جب وہ اس سے بلند ہو کر پرواز کرنا چاہتے ہیں۔ تو انہیں ہر طرف خلا ہی خلا محسوس ہوتی ہے۔ اور اس طرح بعض لوگ الحاد اور انکار میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ حضرت شیخ مجدد ہمارے خیال کی تائید کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

"ذات سے مراد صوفیاء کا تعین اول ہے اور چونکہ وہ اس تعین کو متعین پر زائد نہیں سمجھتے۔ اس لئے اس تعین کو عین ذات کہتے ہیں۔ اور وہ تعین اول جو وحدت سے تعبیر کیا گیا ہے تمام ممکنات کے اندر جاری و ساری ہے۔ تو اس لحاظ سے احاطۂ ذاتی پر حکم کرنا جائز ہے۔"

(۱۴۱-۱)

اس تحریر کے بعد حضرت شیخ کو کوئی خیال آیا ہے۔ اور تحریر فرمایا ہے۔

"اس بارہ میں علماء کا خیال صحیح ہے۔ کہ خدا بیچون ہے اور جو کچھ ہے وہ زائد ہے۔ علماء کی نظر صوفیاء سے بلند ہے۔"

لیکن آپ صفحات آئندہ میں یہ پڑھکر حیران ہوں گے۔ کہ حضرت مجدد نے جگہ جگہ علماء کی تردید بھی فرمائی ہے۔ اور

دانش کے ابتدائی درجہ میں بھی شمار نہیں فرمایا۔ انہیں علم و دانش کے ابتدائی درجہ میں بھی شمار نہیں فرمایا۔ یہ بھی تحریر فرمایا ہے۔ کہ طریقت میں علم ظاہری اجمالی تفصیل ہو جاتا ہے۔ گویا علماء صرف علم اجمالی کے حامل ہیں تو اگر علماء کے خیالات صوفیاء کے مقابلے میں زیادہ صحیح اور بلند ہوں تو پھر ان مجاہدات کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اور شاہدہ کی طلب میں عمر کیوں فضول ضائع کی جائے۔ اور کشف والہام بھی جن پر اکثر و بیشتر حضرت مجدد نے اپنے عقائد کی بنیاد رکھی ہے۔ عبث اور لاحاصل ثابت ہوتے ہیں۔

تعین اول کے سلسلہ میں حضرت مجدد کی یہ تحریر خیال میں رکھنی چاہیئے۔ کہ

"حضرت خاتم المرسل علیہ الصلوٰۃ والسلام کا رب اسم اللہ ہے۔" (۱/۳۱)

یہ وہی تعین اول ہے۔ جسے صوفیاء وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور بقول حضرت مجدد تمام ممکنات میں جاری و ساری ہے۔ اور جو متعین پر زائد نہیں۔ ظاہر ہے کہ مرتبہ احدیت میں ذات حق کسی اسم و صفت کی مشار الیہ نہیں ہو سکتی۔ اور اللہ اسم ذات ہے۔ اور باقی تمام اسماء اس میں مضمر ہیں۔

جیسی تو شیخ اکبر تحریر فرماتے ہیں: "حق تعالیٰ کے لئے ایک اسم اور ایک صفت کے علاوہ اور کچھ متصور نہیں۔" اور ظاہر ہے کہ سب سے بیشتر تعین اسی اسم اللہ کا ہے جو مرتبۂ احدیت سے وحدت میں تعینِ اول کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ جو مرتبۂ احدیت کے تمام مضمرات و منشاء کا مظہر اور ترجمان ہے اور وہ آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کا رب ہے جیسے کہ حضرت کی تحریر سے ظاہر ہوا۔ تو تعینِ اول حقیقت محمدیہ ہوئی اور حضرت مجدد نے بھی غیر شعوری طور پر اس کی تائید میں شیخ عبدالعزیز جونپوری کو لکھا تھا کہ

"مختصر یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ انہیں (آں حضرت صلعم) پیدا نہ فرماتا تو کائنات پیدا نہ ہوتی۔"

(شرح پیام مشرق)

لیکن اس کے باوجود بھی حضرت مجدد صرف اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو تعینِ اول منوا رہے ہیں۔ کہ اس سے حضرت ابوبکرؓ کے ولایتِ ابراہیمی کا اثبات فرما سکیں۔ اور دیگر صحابہ سے انہیں افضل ثابت فرمائیں۔ اور اس ضمن میں طریقۂ نقشبندیہ کو بھی دوسرے سلسلوں اور طریقوں سے افضل

ثابت ہو جیسے حضرت مجدد نے ابوبکر رضی اللہ عنہٗ سے متعلق فرمایا ہے۔ جس کا ذکر صفحاتِ آئندہ میں آئے گا۔ حضرت مجدد لکھتے ہیں۔

"اس تقریر سے ظاہر کیا گیا ہے کہ یہ تعین وجودی حضرت خلیل الرحمٰن علیٰ نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ان کی خُلّت کا مبداءِ تعین ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس تعین کا مرکز جو اس کے تمام اجزا میں سے اشرف جزو ہے۔ اور اصل کے ساتھ قربیت کی زیادہ نسبت رکھتا ہے۔ حضرت حبیب اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا رب اور ان کی محبت کا مبداءِ تعین ہے۔"

(م۹۴-۳)

اس کی ایک وجہ تو ہم بتا چکے ہیں۔ کہ حضرت مجدد کا مقصد ابوبکر رضی اللہ عنہٗ اور طریقۂ نقشبندیہ کی افضلیت ثابت کرنا تھا۔ اور دوسرا مقصد یہ تھا۔ کہ انہوں نے وجود کو اس لئے تعینِ اول کا درجہ دینے کی کوشش کی کہ ان کا منشاء نظریۂ وحدۃ الوجود کا رد تھا۔ کیونکہ حضرت مجدد وجود کو عدم کے مقابلہ میں پیش کرتے اور جب تک عدم کی نسبت ظاہر نہیں ہوتی وجود

کی نسبت بھی پیدا نہیں ہوتی۔ اور آپ دیگر اشیاء کے ساتھ
ہی ساتھ وجود کو بھی زائد بر ذات سمجھتے ہیں۔ اور اُنکا عقیدہ ہے
کہ خدا وجود نہیں رکھتا۔ بلکہ اپنی ذات سے قائم ہے۔ اور انہیں
یہ بھی معلوم تھا کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت
ابراہیم علیہ السلام کی اولاد سے ہیں۔ اس لئے انہوں نے تعینِ
اول حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مقرر کیا۔ اور آں حضرت صلعم کو
اس تعین کا جزو متعین کیا۔ اگرچہ آں حضرت کو تمام اجزاء
سے اشرف جزو سمجھا جس سے صاف طور پر حضرت ابراہیم علیہ
السلام کی فضیلت آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ثابت
ہوتی ہے۔ پھر اگر غور سے کام لیا جائے۔ تو حضرت مجدد کی اس
تحریر میں ایک عجیب نقطہ بھی مضمر ہے اور وہ یہ کہ انہوں نے
یہاں تو یہ نہیں لکھا۔ کہ آں حضرت صلعم کا رب اللہ ہے۔
کیونکہ اگر شیخ اس کا اعادہ کرتے تو پھر حضرت ابراہیم جو تعین
اول ہو ہی نہیں سکتے تھے لیکن اس پر تحریر فرمایا کہ حضرت
حبیب اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا رب اور اُن کی محبت کا مبدء
معین ہے" یعنی تعین اول حرکتِ حُبی کا نتیجہ ہے جیسے کہ خود
حضرت مجدد [illegible] رتے ہیں "کنت کنزاً مخفیاً فاحببت

ان اعرف فخلقت الخلق۔ تو اب جبکہ تخلیق کا منشاءُ
وجود محمدی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم تھا۔ اور چاہیئے تھا۔
کہ سب سے قبل آپ ہی کی ذاتِ مقدس مرتبۂ تعینِ اول
میں ظاہر ہو جاتی۔ کیونکہ حدیثِ اوّل ما خلق اللہ نوری
خود حضرت مجدد بھی پیش کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ عالم تو
آں حضرت کی طفیلی ہے۔ تو حضرت خلیل الرحمٰن علیہ السلام کیونکر
تعینِ اول ثابت ہو سکتے ہیں۔ اور اس نہج پر حضرت ابو بکرؓ
اور طریقۂ نقشبندیہ کی افضلیت ثابت کرنے سے کیا فائدہ
ہو سکتا ہے۔ جبکہ اس میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم
کی معاذ اللہ کسرِ شان کا پہلو نکلتا ہو۔ پھر اس سلسلہ میں
حضرت مجدد خود سوال کرتے ہیں۔ اور خود ہی جواب دیتے ہیں
جو پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔

سوال:۔ جب تعینِ اول حضرت خلیل کا رب ہوا۔ تو پھر
ہمارے پیغمبر نے اوّل ما خلق اللہ نوری کیوں فرمایا ہے؟

جواب:۔ چونکہ دائرے کا مرکز دائرے کے تمام اجزاء سے
اسبق اور اول ہوتا ہے۔ اور یہ بھی کہ جزو کل پر مقدم ہوتا ہے
اس لئے آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا مبدءِ تعین جیسے اصل حضرت

نے اپنا نور فرمایا وہ سب سے اول و اسبق ہوگا۔" (۳-۹۳)

یعنی اگرچہ آں حضرت صلعم جزو ہیں، لیکن جزو کل سے اول ہوتا ہے۔ یعنی دائرے کی بنیاد ہوا کرتا ہے۔

قارئین خود اس جواب میں غور و فکر سے کام لیکر فیصلہ کر سکتے ہیں۔ کہ حضرت مجدد نے اس سوال کا شافی جواب دیا ہے یا نہیں۔ جب آں حضرت کے نور کو مقدم مانا جائے۔ گو اُسے جزو ہی کیوں نہ مانا جائے تو اُس سے جو دائرہ پیدا ہوگا۔ اُس سے مؤخر ہوگا۔ لیکن جب اصولاً تعین اول حضرت ابراہیمؑ ٹھہرے تو آں حضرت اُن کا جزو قرار دیے گئے۔ اگرچہ آپ تمام اجزاء کی نسبت حق تعالیٰ سے زیادہ تر قریب ہوں، تو پھر مرکزیت کس بات کی۔ سب سے زیادہ حق کے قریب تو تعین اول کو ہونا چاہیئے۔ نہ اُس کے جزو کو۔ اور پھر جزو کی اسبقیت کا کیا سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ اور پھر اس جواب میں جبکہ خود حضرت مجدد جزو کو کل پر تقدیم دیتے ہیں۔ اس سے تو صرف مادی جزو و کل کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ حالانکہ تعین اول ابداعی ہے جس میں جزو و کل کے تصور کے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں۔

اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں۔ "تو سب سے اسبق و اول

حضرت خاتم النبوۃ علیہ السلام کی حقیقت ہے۔ اور دوسروں کے ظہور کا منشا بھی یہی حقیقت ہے۔ جیسی حدیث قدسی حضرت حبیب کی شان میں آیا ہے:

"لولاک لما خلقت الافلاک"

اور [illegible] آیا ہے" چونکہ اول ما خلق اللہ نوری۔ نور کا یہ مرتبہ اپنی طرف منسوب فرمایا اور نوری فرمایا ہے۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ یہ مرتبۂ حقیقتِ محمدیؐ کا ہے۔ اور وہ تعین اول ہے" (۳-۷۵)

غرضیکہ جب حضرت مجدد یہ تسلیم کرتے ہیں۔ کہ حقیقتِ محمدیہ سب سے اول و اسبق ہے۔ اور تمام مخلوق کے ظہور کا منشا بھی آں حضرت کی ذات مبارک ہے تو پھر حیرت ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کیونکر تعینِ اول ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ اقتباس مذکور بالا میں خود حضرت مجدد آں حضرتؐ کو ہی تعینِ اول فرماتے ہیں۔ کیا حضرت ابراہیمؑ اور تمام انبیاء آں حضرت کے طفیلی نہیں؟ اور یہ جزو جو نقطہ دکھائی دیتا ہے۔ اور پھر وہ ایک دائرہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ گو دائرہ نقطہ سے بڑا نظر آتا ہے۔ لیکن عقلمند سمجھتے ہیں۔ کہ نقطہ اپنے آپ پر گردش

کرتے ہوئے دائرہ کو ظاہر کرتا ہے۔ جو صرف وہم میں موجود ہوتا ہے۔ اور اُسکی اصل صرف وہی نقطہ ہی ہوتا ہے۔ بلکہ دائرہ نقطہ کے اجمال کی تفصیل ہوتا ہے۔ جیسے کہ حضرت مجدد بار بار ایک انگارہ کو گردش دینے اور اس سے آگ کا ایک دائرہ پیدا ہونے کی مثال پیش کرتے ہیں۔ درخت کا وجود تخم کے دانے میں ہوتا ہے۔ اور اُسے مرتبۂ احدیت سمجھنا چاہیئے۔ جو کچھ بیرنگیہ سے بالاتر ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے شمار (؟) میں ایک نقطہ ایسا (۰) بنایا جاتا ہے۔ جو اس نقطۂ بے کیف (احدیت) کا ترجمان ہوتا ہے۔ اور پھر اس نقطہ سے دائرہ عرض وجود میں آتا ہے۔ اب اگر یہ دوسرا نقطہ جو اُس نقطۂ بے کیف کا ترجمان ہے۔ تعین اول سمجھا جائے۔ اور کچھ شک نہیں کہ وہی تعین اول ہوگا۔ اس کا رب اسم اللہ ہوگا یا نہیں۔ کیونکہ مرتبۂ احدیت میں اسما و صفات منشا الیہ نہیں ہو سکتے۔ تو کیا یہ تو ایسا حضرت (؟) آں حضرت صلعم کا رب اسم ذات اللہ نہیں ہے؟ اور اسی وجہ سے کیا آں حضرت صلعم تعین اول ثابت نہیں ہوتے۔ یقیناً ثابت ہوتے ہیں۔ اور اگر حضرت مجدد واقعی حضرت ابراہیمؑ کو ہی حقیقت میں تعین اول سمجھتے تو چاہیئے

تھا کہ وہ حضرت ابراہیمؑ کو اُس نقطۂ ابتدائیہ سے موسوم فرماتے جو دائرہ میں سب سے زیادہ خدا کے قریب، سب سے اسبق اور سب سے اشرف ہے۔ لیکن حدیث لولاک لما خلقت الافلاک کے خلاف ہوتا۔ اس سے آگے تحریر فرماتے ہیں۔

"اس بیان سے ان دونوں ولایتوں کے مابین فرق معلوم ہو سکتا ہے۔ اگرچہ ہر دو ولایتیں (ولایتِ محمدیؐ و ابراہیمیؑ) ذات خداوندی کے قریب سے پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن ایک کا مرجع تو کمالاتِ ذاتیہ ہیں اور دوسرا کا صرف ذات تعالیٰ کا معاد۔ چونکہ ملاحت صباحت سے بہتر ہے۔ اس لئے مراحلِ صباحت کے ختم کر دینے کے بعد ملاحت تک پہنچنا ممکن ہے۔ جب تک ولایتِ ابراہیمیؑ کے مراحل تک وصول نہ ہو سکے۔ ولایتِ محمدیؐ کی بلندیوں تک نہیں پہنچ سکتے۔"

(۳-۹۴)

اور اس کے بعد لکھتے ہیں۔" ممکن ہے کہ اسی سبب سے حضرت خاتم المرسل حضرت ابراہیمؑ کی ملت کی متابعت پر مامور ہوئے ہوں۔ کہ اس ولایت کے

وسیلے سے اپنی ولایت کی حقیقت تک پہنچ سکیں"
(۳--۹۴)

سبحان اللہ۔ حضرت شیخ نے کیا ہی خوب فرمایا ہے ایک طرف، تو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں، کہ ملاحت (حقیقتِ محمدی) صباحت (ولایت ابراہیمی) سے بہتر ہے۔ اور جو مراحل صباحت کو انتمام تک پہنچاتا ہے۔ وہ ملاحت تک نہیں پہنچ سکتا اور دوسری طرف آں حضرت صلعم کو اس لئے حضرت ابراہیم کا متبع فرماتے ہیں کہ اپنی ملاحت تک اسی صباحت کے ذریعہ پہنچ جائیں۔

حضرت شیخ اکبر حدیث کنت نبیاً و آدم بین الماء والطین کے متعلق فرماتے ہیں۔

"تمام انبیاء آں حضرت کے امتی تھے۔ اور آں حضرت کے دین کو ہی باری باری لاتے ہوئے مبعوث ہوئے تھے جس کی تکمیل آخر میں آں حضرت نے خود فرما دی۔ اور حضرت ابراہیم کی ملت کی پیروی کا حکم اس لئے ہوا تھا۔ کہ حضرت ابراہیم خود آں حضرت کے امتی تھے۔ اور ان کی سنت کی متابعت حقیقت میں آں حضرت

کی متابعت تھی" (فتوحات)

اس ضمن میں ہم یہ عرض کرینگے۔ کہ جب آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم عرب قوم کو دعوتِ اسلام دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ اپنے باپ ابراہیم کی ملت کی پیروی کرو۔ تو اس کا منشاء انہیں یہ دکھانا ہے۔ کہ حقیقت خود تمہارے گھر میں ہی موجود ہے۔ کیونکہ تم تمام حضرت ابراہیم کی اولاد سے ہو۔ یعنی آں حضرت انہیں یہ بتانا چاہتے تھے۔ کہ جس دین کی طرف تمہیں دعوت دی جا رہی ہے۔ اس کے داعی خود حضرت ابراہیم تھے۔ تو مناسب ہے کہ تم اپنے آپ کو ان کی اولاد میں سے سمجھتے ہو۔ تو اس کا دین بھی قبول کر لو۔ لیکن جیسا کہ ہم عرض کر آئے ہیں۔ حضرت شیخ کا منشاء اس تحریر سے حضرت ابوبکرؓ اور طریقہ نقشبندیہ کی افضلیت ظاہر کرنا تھا۔ اور اس سلسلہ میں انہیں اس قدر پریشانیاں سد راہ بن گئی تھیں۔ جن کے نتیجے میں آپ تضاد سے نہ بچ سکے۔ اور کچھ ایسی تعبیریں پیش کیں جو اطمینان کی پیاس بجھانے سے قاصر ہیں۔

تعینِ اول کے سلسلہ میں حضرت مجدد پر لعض سا کرنا

کی طرف سے اعتراضات وارد ہوتے تھے۔ اس لئے حضرت مجدد نے سوال و جواب کی صورت میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔ تحریر فرماتے ہیں۔

"سوال:- ابن العربی اور ان کے متبعین حقیقت محمدیہ کو اجمالِ علم سے تعبیر کیا ہے۔ اور اسے تعین اول کہا ہے۔ اور اسے تجلیٔ ذات تسلیم کیا ہے۔ اور اس کے اوپر لاتعین کا مرتبہ ثابت کیا ہے۔ جو حضرت ذات بحت کا مرتبہ ہے۔ اور آپ نے قسیم علم اور صفات اضافیہ میں داخل کیا ہے۔ جو صفات حقیقیہ سے نیچے ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے۔

جواب:- شیخ محی الدین قدس سرہٗ خارج میں ذات احدیت کے سوا اور کوئی شے موجود نہیں مانتے۔ اور صفات کا وجود اگرچہ حقیقی بھی ہو۔ علم کے سوا ثابت نہیں کرتے۔ اسی لئے ان کے نزدیک تعین اول علم جملی ہے۔ اور صفات کا ثبوت اس کے بعد متصور ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کا ثبوت علم کی فرع ہے۔ کیونکہ وہ علم کے سوا ان کا ثبوت تسلیم نہیں کرتے اس لئے

ان کے نزدیک علم سب سے اسبق اور تمام کمالات کا جامع ہے۔ فقیر کے نزدیک جو کچھ مکشوف ہوا ہے یہ ہے کہ حقیقت میں آٹھ صفات واجب تعالیٰ کی ذات کی مانند خارج میں موجود ہیں۔ اگر کچھ فوق ہے۔ تو وہ مرکزیت کے اعتبار سے ہوگا۔ جیسے کہا جا چکا ہے۔ یہ قول علمائے اہل سنت والجماعت شکر اللہ سعیہم کے عقائد کے موافق ہے۔ جو فرماتے ہیں۔ کہ صفات کا وجود ذات تعالیٰ کے وجود پر زائد ہے"۔ (١٠٠ -- ٣)

دیکھا آپ نے؟ یہاں حضرت مجدد نے اہل سنت والجماعت کے عقائد کو دلیل بنا کر آڑ لے لی ہے۔ اور شیخ اکبر کے بیان کا کوئی جواب نہیں دیا۔ لیکن تعجب یہ ہے کہ اسی عبارت میں حضرت مجدد فرماتے ہیں "فقیر کے نزدیک جو مکشوف ہوا ہے" تو جب علماء کے عقائد اس بارہ میں موجود ہیں۔ اور وہ حق بجا ہیں۔ تو پھر کشف کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔ اور دوسری عجیب بات یہ کہی ہے۔ کہ حضرت مجدد تمام مکمل علما نے اہل سنت سے ہرگز متفق نہیں ہیں۔ مثلاً ابوالحسن اشعری

سو بُرا کہتے ہیں۔ کہ وہ صفاتِ خداوندی کے حدوث کے قول
قائل ہیں۔ اور وہ آٹھویں صفت، جسے حضرت مجدد تکوین
سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیوں تسلیم نہیں کرتے۔ البتہ امام ماتریدی
اس آٹھویں صفت کے قائل ہیں۔ اور شیخ اس مسئلہ میں
ماتریدیہ کے قول کو حق سمجھتے ہیں۔ جیسے کہ کہا جا چکا ہے۔
حضرت مجدد سوال کا جواب کچھ اس طرح دیا کرتے ہیں جس
سے تسکین حاصل نہیں ہوتی۔ چنانچہ ان تحریروں سے
قبل انہوں نے جو کچھ تحریر فرمایا تھا۔ اُن میں بھی انہوں نے
حضرت ابراہیمؑ کو تعین اول بتایا۔ لیکن جب اس کے بعد
انہیں خیال آیا کہ انہوں نے حضرت ابوبکرؓ اور طریقۂ
نقشبندیہ کی افضلیت ثابت کرنے کی کوشش کرتے
ہوئے حضرت ابراہیمؑ کو آں حضرتؐ سے افضل کر دیا ہے۔
تو پھر آپ نے ایک تاویل پیش فرمائی، جس کا ایک حصہ یہ ہے۔

"ان خلیل (یعنی) ایسا ہونا چاہیے۔ جن کی نگاہ اس مقام
تک پہنچ سکے۔ جہاں محبوبوں کے رئیس پہنچ چکے ہیں۔
اندر دستہ ہی میں نہ رہ جائے۔ الغرض ذات کی تجلی
ایک وجہ سے بالاصالت حضرت خلیلؑ سے مخصوص

ہے۔ اور دیگر تمام مخلوق اُن کے تابع ہے۔ اور دوسری
وجہ سے وہ ذاتی تجلی حضرت خاتم المرسلینؐ کے ساتھ
مخصوص ہے۔ اور دیگر تمام مخلوق اُس کے تابع ہے"

(۳-۸۸)

اس تحریر کا اگر کچھ مطلب سمجھ میں آ سکتا ہے۔ تو وہ یہ ہے
کہ حضرت خلیل علیہ السلام آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم
کے متبوع بھی ہیں۔ اور تابع بھی۔ اور اسی طرح آں حضرت صلے
اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ مبارک کو سمجھنا چاہیے یعنی اللہ
تعالیٰ کی ذاتی تجلی کے لئے دو ایسے مظاہر ہیں۔ کہ وہ ایک دوسرے
کے تابع بھی ہیں اور متبوع بھی۔ گویا ذاتِ حق کی ایک ہی تجلی اپنے
سے افضل بھی ہے اور مفضول بھی۔ حالانکہ حضرت مجدد آں
حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا رب اسم اللہ ذات تعالیٰ
ہیں اور یہاں تجلیٔ ذات کو بالاصالت حضرت ابراہیم علیہ السلام
کے ساتھ مخصوص بیان فرماتے ہیں۔ اور اسی طرح ملاحت تک
پہنچنے کا واسطہ بھی صباحت کو تجویز فرماتے ہیں اور پھر خود ملاحت کو اپنی ملاحت
کے حصول کے لئے صباحت کا محتاج سمجھتے ہیں۔ لیکن جیسے کہ ہم عرض
کر چکے ہیں۔ مراحلِ عرفان کے دوران حضرت مجدد کسی مقام پر بھی

رکے اور ہر مرحلہ پہ نئے نئے خیالات کا اظہار کرتے رہے ہیں۔
اور تعین اول کے سلسلہ میں بھی یقیناً حضرت شیخ کچھ انفعالی تاثرات کا سامنا کر چکے ہیں۔ ورنہ ایسی تاویلوں کی ضرورت ہی کیا تھی۔ انہوں نے حضرت ابراہیمؑ کو تعین اول تسلیم کر لیا تھا۔ اور وہ بھی کشف و الہام کی بنا پر۔ آپ یہ فرما سکتے تھے کہ کشف و الہام سند کا درجہ نہیں رکھتے۔ اور اس قسم کے امور اسرار سے تعلق رکھتے ہیں۔ من لم یذق لم یدرک۔ جو اس کا مزہ نہ چکھ سکے وہ حقیقت تک نہیں پہنچ سکتا۔ سلوک کے اندر کوئی مسئلہ بحث و مناظرہ سے متحقق نہیں ہو سکتا۔ اور جب تک مناظرہ و مجادلہ سے اپنا دامن نہیں بچاتا۔ کوئی سالک حقیقت تک نہیں پہنچ سکتا۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ جب داؤد طائی کی تربیت کرتے تھے۔ تو انہیں درس میں بیٹھنے کی اجازت تو دے رکھی تھی۔ لیکن انہیں بحث میں حصہ لینے سے منع کر دیا تھا۔ اور ہدایت کر دی تھی۔ کہ وہ صرف سنتا ہی رہے۔ اور اگر کسی کی غلط گوئی انہیں جواب دینے کے لئے بے قرار و مضطرب کر دے۔ تو صبر سے کام لیں اور کوئی گرفت نہ کریں۔

اسی مکتوب میں آگے چل کر حضرت مجدد نے جو کچھ تحریر فرمایا۔

پہلے تعین اول کے تعین میں آپ کے ضمیر نے جب اُن کی مخالفت شروع کی تو وہ یہ لکھنے پہ مجبور ہو گئے۔

"چونکہ دوسری وجہ مراتب قرب میں زیادہ تر ترقی سے دخل رکھتی ہے۔ اس لئے تجلی ذات کی زیادہ تر مناسبت حضرت خاتم الرسلؐ کی ذات سے ہے" (۲-۸۸)

یہاں حضرت مجدد کو یہ درد یہ آیا ہو گا۔ کہ ابھی چند لمحے پیشتر انہوں نے تجلی ذات کو بالاصالت حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مختص کر دیا تھا لیکن اب جبکہ اسے آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متعلق فرمایا۔ تو سوائے اسکے اور کیا کہہ سکتے ہیں۔ کہ یہ اُن کے ضمیر ہی کی آواز تھی۔ اور یہی کیفیت ہمیں حضرت مجدد کی اُن ابتدائی تحریروں میں نظر آتی ہے جو انہوں نے اپنے پیر حضرت خواجہ باقی باللہ کی طرف لکھی تھیں۔ جن میں ادب کو بھی ملحوظ رکھا کرتے تھے۔ اور ان کے عقائد کے خلاف دلیل بھی پیش فرمایا کرتے تھے اور وہ بھی اس طرح جیسے استاد اپنے شاگرد کو تفہیم دے رہا ہو۔

اس سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں۔ "اور ولایت خلیلی از وجود ولایت کے ہی ولایت محمدیہ اور ذات تعالیٰ۔

کے مابین حائل جائز نہیں ہے" (۴۰۹۳)

ہمیں افسوس سے کہنا پڑتا ہے۔ کہ ہم حضرت مجدد کے اس جملہ کا مطلب سمجھنے سے قاصر ہیں۔ کیونکہ جب ولایت ابراہیمی اس وجہ سے کہ وہ تعین اول ہے۔ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولایت سے اول ہے۔ اور آں حضرت کی ولایت اس کے بعد۔ تو ولایت ابراہیمی ولایت محمدی اور ذات تعالےٰ کے مابین کیونکر حائل ہو گئی۔ چنانچہ اس کے متعلق حضرت مجدد نے کوئی تصریح نہیں کی اس لئے ہم بھی اسے قارئین کے غور و فکر کے لئے بغیر کسی تبصرہ ویسے کا ویسا ہی چھوڑ دیتے ہیں۔

اس کے بعد حضرت مجدد نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے۔ وہ ہم پیچھے نقل کر آئے ہیں۔ اور وہ یہ کہ "اس بیان سے ان دونوں ولایتوں کے مابین فرق کیا جا سکتا ہے اگرچہ ہر دو ذات تعالےٰ کے قریب سے ظاہر ہوتی ہیں.... اور اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں۔

"شاید اسی وجہ سے آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی متابعت کرنے

پر مامور ہوئے تھے۔ کہ اس متابعت کے وسیلے سے اپنی ولایت کی حقیقت تک پہنچ سکیں" (۳۰۹۴)

اب تو کچھ شک باقی نہیں رہنا چاہئے کہ حضرت مجدد حضرت خلیل علیہ السلام کو حضرت خاتم المرسلین سے افضل سمجھتے ہیں کیونکہ جب تک آں حضرت ابراہیم کی متابعت نہ فرمائیں۔ اپنی ولایت کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے۔ حالانکہ حضرت شیخ حدیث کنت نبیا و آدم بین الماء والطین کو صحیح سمجھتے ہیں تو جب حضرت آدم کی پیدائش سے قبل آں حضرت نبی تھے۔ تو کیا اس وقت ولی نہ تھے۔؟ کیا ان کی نبوت ان کی ولایت کے بغیر ہو سکتی ہے؟

جیسے کہ ہم عرض کر چکے ہیں۔ اپنے پیر سے نسبت کا انقطاع سالک کے راستے کو اس سے جدا کر دیتا ہے۔ اور اگر اسے کسی دوسرے کامل مرشد کی نسبت کا وسیلہ حاصل نہ ہو سکے۔ تو سالک سرگردان رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے لئے پیران سلسلہ کی بے ادبی بھی سہل ہو جاتی ہے۔ آپ صفحات آئندہ میں حضرت مجدد کے وہ اعتراضات ملاحظہ فرمائیں گے جو انہوں نے اپنے سلسلہ کے پیروں کے علاوہ دیگر سلسلوں کے بزرگوں پر وارد کئے ہیں۔

اپنے آخری مکتوبات میں تو حضرت شیخ نے صاف طور پر لکھ دیا ہے
کہ "اس لئے تعینِ اول اس فقیر کے نزدیک تعینِ وجودی
ہے۔ اور باقی تمام تعینات اس تعین اول کے تابع ہیں
اگرچہ تعینِ اول کے اس لفظ کی گنجائش و اطلاق یہاں
اس فقیر کے علوم کے موافق بہتر نہیں۔ لیکن چونکہ یہ لفظ
قوم میں متعارف اور مشہور ہے۔ اس لئے ہم بھی اس کے
اطلاق کرنے کی جرأت کرتے ہیں۔" (۱۱۳-۳)

اب جائے غور ہے کہ ولایتِ ابراہیمی ولایتِ محمدی اور ذات
تعالیٰ کے مابین حائل ہو گی یا نہیں۔ تمام تعینات حضرت ابراہیمؑ
کے تابع ثابت ہو گئے یا نہیں۔

اس کے بعد ہی دوسرے مکتوب میں حضرت مجدد اس کی تائید
کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس فقیر کے نزدیک حضرت خلیلؑ کا مبداء تعین
[illegible] تعینِ اول تعینِ وجود ہے۔ اور اس تعین کا
مرکز جو اس کے تمام اجزاء میں مشرف ہے بالاصالت
حضرت خاتم الرسل کا مبدءِ تعین ہے۔" (۱۱۴-۳)

[illegible] موجب حیرت ہوتی ہے۔ جب ہم اس کے بعد

مکتوب (۱۲۱-۳) میں حضرت شیخ کی یہ تحریر دیکھتے ہیں۔
"اس کا بیان یہ ہے۔ کہ حقیقتِ محمدیہ تمام حقائق کی
جامع ہے۔ اسے حقیقت الحقائق کہتے ہیں۔ اور دوسرے
لوگوں کے حقائق اس کی اجزاء کی مانند ہیں۔"

اب جائے فکر ہے کہ اگر تعینات حقائق ہوں۔ اور حضرت
ابراہیمؑ تعینِ اول ہوں۔ تو پھر آں حضرتؐ کیونکر تمام حقائق
جامع ہو سکتے ہیں۔ اور حقیقتِ ابراہیمی کس وجہ سے حقیقتِ محمد
کی جزو ہو سکتی ہے؟

حضرت مجدد اپنے آپ کو سیرِ مرادی میں سمجھتے ہیں۔ اور لکھتے
"میرے مخدوم۔ سالک کو خیر البشر (حالانکہ ان سے
بقول ان کے حضرت ابراہیم افضل ہیں۔ جعفری) علیہ
الصلوٰۃ والسلام کے توسط سے فیوض و برکات کا پہنچنا
اس وقت تک ہوتا ہے جب تک وہ سالک محمدی
المشرب کی اپنی حقیقت۔ حقیقتِ محمدیہ سے منطبق
اور متحد نہیں ہو جاتی۔ جب کمال متابعت بلکہ محض فضل
سے مقاماتِ عروج میں یہ حقیقت اس حقیقت کے
ساتھ اتحاد حاصل کر لیتی ہے۔ تو توسط دور ہو گیا کیونکہ

توسط جبلولت معایرت ہاں ہے۔ اور اتحاد میں توسط
اور متوسط حاجب اور حجاب کچھ باقی نہیں رہتا جہاں
اتحاد ہوتا ہے وہاں معاملہ شرکت کے ساتھ ہوتا ہے۔

(۱۷۱-۳)

ہماری نظر سے جب یہ تحریر گذری۔ تو ہمیں یقین ہوا کہ شیخ نے
یہ بیان حالتِ سُکر میں دیا ہے۔ کیونکہ آپ تو علمائے اہلِ سنت
والجماعت کے عقائد پر زور دیتے ہیں۔ اور ان کے عقائد کے مقابلہ
میں کشف و الہام کو بھی رد کرتے ہیں۔ اور آپ کا یہ بیان شروع
کشف یا الہام پر مبنی ہوگا۔ لیکن اہلِ سنت والجماعت کا عقیدہ
سراسر اس کے خلاف ہے۔ کیونکہ تمام قیامت تک کوئی انسان
رسول کریم کے توسط کے بغیر حق پر قائم نہیں رہ سکتا۔ جیسے
کہ شیخ سعدی فرما گئے ہیں ؎

محال است سعدی کہ راہِ صفا
تواں رفت جز در پئے مصطفٰے

اور جب تک آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی شریعت کا طوق
اپنے گلے میں نہ پہن لے اس کا کوئی عمل قبول نہ ہوگا۔ اگر حضرت
مجدد کا یہ قول یقینی ہو تو پھر تو پورا کلمہ طیبہ پڑھنا بھی ضروری

نہیں۔ صرف لا الٰہ الا اللہ کہنا کافی ہوگا۔ اور اسی طرح جب
ذاتِ باری سے اتحاد حاصل ہوگا۔ یعنی بقول حضرت مجدد
وہاں معاملہ شرکت کے ساتھ ہوگا۔ تو وہاں بھی کلمہ طیبہ پڑھنے کی
بھی ضرورت نہ رہے گی۔ پھر حضرت مجدد اگرچہ اس تحریر میں آں
حضرت کے کمالِ متابعت کی وجہ سے اس مرتبہ کے حصول کا دعویٰ
کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی "محض فضل" کا بھی اضافہ فرماتے گئے۔
جو آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی متابعت کے نہ ہونے پر
دلالت کرتا ہے۔ یعنی آں حضرت کی متابعت کے نتیجہ میں نہیں
بلکہ محض خدا کے فضل سے محض حضرت مجدد آں حضرت صلی اللہ
علیہ وآلہٖ وسلم کے ساتھ ان کے مرتبہ میں برابر ہو گئے ہیں۔ اس
لئے آں حضرت کا وسیلہ ان کے لئے ضروری نہ ہوا۔ کیونکہ یہاں
معایرت نہیں اور وسیلہ معایرت میں ہوا کرتا ہے۔ لیکن اس
کے باوجود بھی اس تحریر میں آں حضرت کو خیر البشر سے تعبیر فرماتے
ہیں۔ حالانکہ آپ آں حضرت کو ہر لحاظ سے حضرت ابراہیم کا
جزء قرار دیتے ہیں۔ لیکن جیسے کہ حضرت مجدد کا قاعدہ ہے۔
کچھ تحریر کرنے کے بعد سوچا کرتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے ہمیں
بھی تاویل کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے اور وہ تاویل بھی کچھ اس

قسم کی ہوتی ہے۔ کہ قاری کو اطمینان ہونے کی بجائے اور اُلجھن
لاحق ہوجاتی ہے۔ چنانچہ مندرجہ بالا خیال کے اظہار کے بعد
حضرت شیخ کو فکر لاحق ہوئی ہے کہ اس پر ضرور اعتراضات
کی بوچھاڑ ہوگی۔ اس لئے تحریر فرماتے ہیں:

"لیکن چونکہ سالک تابع الحاق اور طفیلی ہوتا ہے اس
لئے یہ شرکت ایسی ہوتی ہے جیسے کہ ایک خادم کی اپنے
مخدوم سے ہوا کرتی ہے۔" (۳-۱۲۱)

اس سے قبل جو تحریر تھی اور جس میں حضرت مجددؒ کا جو دعویٰ
تھا۔ یہ تاویل اُس کی مطابقت میں کچھ کام نہیں آسکتی۔ اُس
تحریر میں رسول اللہ کے توسط کے ختم ہونے کا پورا پورا اعلان
بلکہ دلیل بھی ہے۔ اور اس آخری تحریر میں جسے ہم تاویل کہتے ہیں
لفظ "خادم" ہرگز تسکین پیدا نہیں کرتا۔ کیونکہ خادم و مخدوم
کی شراکت مرتبے میں ہرگز نہیں ہوسکتی۔ ورنہ پھر اس کی کیا تاویل
ہوگی۔ کہ حضرت شیخ چونکہ اپنے آپ کو سپرداری میں مصروف
سمجھتے ہیں۔ اس لئے یہاں توسط کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی
اور جب خادمیت ثابت ہوجائے۔ تو توسط کیسے ختم ہوسکتا ہے
یہ تو ناممکنات سے ہے کہ ایک شخص خادم بھی ہو۔ اور مخدوم کے

ساتھ اُس کا معاملہ بھی شریک ہو۔ کیا صحابہ کرام حضرت شیخ سے
زیادہ اس کے حقدار نہیں تھے؟ کہ اُن کا معاملہ بھی آں حضرت سے
شراکت کا ہوجاتا۔ اور توسط کا یکسر دُور ہوجاتا۔ حالانکہ صحابہ
کو اگر یہ مرتبہ نصیب بھی ہوا ہو۔ تو اُنہوں نے ہرگز اس قسم کی جرأت
کا اظہار نہیں کیا۔

شیخ کی اس تحریر اور ایسی ہی دوسری تحریروں کا نتیجہ یہ ہوا
کہ اُس وقت کے شیخ الاسلام اور صدر الصدور نے اتفاقِ
رائے سے اُن پر کفر کا فتویٰ لگا دیا۔ اکثر علماء نے اُن کے قتل کر دینے
کے فتوے بھی صادر کئے۔ اور برادرانِ طریقت کے دل بھی اُن سے
پھر گئے۔ اور اس سے ایک عظیم فتنہ نے سر اُٹھایا۔ چنانچہ اس موقع
پر حضرت مجدد نے اپنے ایک متوسل کو لکھا۔

"اس فقیر کا یہ مکتوب سُننے کے بعد آپ کے ملازموں میں
بھی اشتباہ اور انحراف شروع ہوگیا۔ جانتا ہوں کہ انعکاس
ہوگا۔ آپ کو چاہیئے تھا۔ کہ اشتباہ کے مقامات کو خود حل
کر دیتے۔ اور اس فقیر پر نہ چھوڑتے۔ اور فتنہ کو فرد کر
دیتے۔ فقیر دوسرے یاروں سے کیا گلہ کرے گا۔ کہ اُن
میں سے اس اشتباہ کے دُور کرنے کی طاقت رکھتے تھے؟

وقت عارف پر تعینِ اول یعنی تعینِ حُبی کی اصل کی
مانند ظاہر ہوتے ہیں؟

ہم کہتے ہیں کہ ظل اس قابل ہی نہیں کہ وہ اپنے اختیار
سے کسی کو اپنے میں محو کر سکے۔ کیونکہ جس فعل کا صدور ظل سے
ہوتا ہے وہی یقینی طور پر ظل سے بھی ہوا کرتا ہے۔ یہ توجیہہ کسی
طرح بھی تسلی کا موجب نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جب تعینِ اول
حُبی ہوا اور اس کی اقتضا مخلوق کی پیدائش تھی تو تمام
مخلوق سے قبل آں حضرت ہی تعینِ اول ثابت ہوتے ہیں۔
اور حدیث قدسی کُنتُ کنزاً مخفیاً فاحببتُ انْ
اُعرفَ فخلقتُ الخلق۔ کا منشا پورا ہو جاتا ہے۔ لیکن ابھی
سوال و جواب کا سلسلہ اختتام پذیر نہیں ہوا۔

سوال:- تعینِ وجودی کو تعینِ حُبی کا ظل کیسے صحیح ہو
سکتا ہے۔ حالانکہ وجود کو حُب پر سبقت حاصل ہے۔ کیونکہ
حُب وجود کی فرع ہے۔

جواب:- اس فقیر نے اپنے رسائل میں تحقیق کی ہے
کہ حضرت سبحانہ بذاتِ خود موجود ہے۔ نہ وجود کے
ساتھ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفاتِ ثمانیہ واجب الوجود

کی ذات میں موجود ہیں۔ نہ کہ وجودِ غیر کے ساتھ کیونکہ
وجود تو کیا اس مرتبہ میں وجوب کی بھی گنجائش نہیں کیونکہ
وجوب و وجود ہر دو اعتبارات کے قبیل سے ہیں۔ ایجاد
عالم کے لئے سب سے پیشتر جو اعتبار پیدا ہوا وہ حُب
تھا۔ اس کے بعد اعتبارِ وجود کا جو ایجاد کا مقدمہ ہے۔
کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات ان وجوب و وجود کے اعتبارات
کے بغیر عالم اور عالم کی ایجاد سے مستغنی ہے۔ ان اللہ
لغنی عن العالمین۔ (۱۲۲-۳)

گویا حضرت شیخ وجودِ خداوندی کے قائل نہیں ہیں۔ صرف
ذات کے قائل ہیں۔ جس کے متعلق باب اول میں گفتگو ہو
چکی ہے۔ اور آئندہ بھی ہو گی۔ اور ان کے تنزیہی توحید کا یہ
حال ہے کہ اب یہاں ذات کے وجوب کے بھی قائل نہیں۔ بلکہ وجوب و وجود
کو بھی اعتبارات کے قبیل سے سمجھتے ہیں۔ اور حضرت ابراہیمؑ کو بھی یہاں
حقیقتِ محمدیہ کا ظل تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ قبل ازیں انہوں
نے حضرت ابراہیمؑ کو اصل اور آں حضرت کو ظل بیان کیا ہے اور
وجوب و وجودِ ذات کو بھی اعتباری اور بعد از ایجادِ عالم سمجھتے ہیں
ورنہ اُن کے خیال میں درحقیقت ذات نہ وجوب سے متصف ہے

اور نہ وجود سے۔ اور اس کے مقابلہ میں صفات کو ذات میں
موجود سمجھتے ہیں۔ حالانکہ اس مرتبہ میں ذات سے وجوب کی نفی
فرماتے ہیں۔ تو حیرت ہے۔ کہ جہاں وجوب بھی موجود نہیں، صفات
کیسے موجود ہو گئیں۔ پھر جب اس مرتبہ میں وجوب و وجود بھی
ذات تعالیٰ سے منتفی ہیں، تو حب بدرجۂ اولیٰ منتفی ہوگا۔ اور
حب کی یہ نسبت کہاں سے پیدا ہو گئی۔ کیونکہ وہ ذات بحت
میں تو متصور نہ تھا۔ اس لئے کہ اس مرتبہ میں تمام اعتبارات
منتفی تھے۔ اور اگر حب کا اعتبار پیدا بھی ہوا تو پھر وجوب
و وجود کا تعین کہاں سے پیدا ہوا۔ کیونکہ جو امر ذات سے
منتفی ہوگا۔ وہ یقیناً ممتنع الوجود کی قسم سے ہوگا۔ اور وجوب
و وجود ہر دو کو حضرت مجدد ذات احدیت سے منتفی سمجھتے ہیں
لیکن قارئین صفحات آئندہ میں پڑھیں گے کہ حضرت شیخ نے
صفات کو بھی اعتبارات ہی تسلیم کیا ہے۔ حالانکہ یہ یہاں
انہیں ذات میں موجود پاتے ہیں۔ انہیں وجود سے منتفی کرتے
ہیں گویا صفات کے لئے بھی وجود کے قائل نہیں۔ اور یہ صاف اس
امر کا اقرار ہے کہ صفات عین ذات ہیں۔ لیکن اس کے باوجود
حضرت مجدد جب صفات کو زائد بر ذات خداوندی بھی فرماتے ہیں

تو ذات خداوندی کو صفات کی کثرت کی وجہ سے صفات کا معلول
ٹھہراتے ہیں۔

مذکورہ تحریر میں فرماتے ہیں۔ کہ ایجاد عالم کے لئے سب سے
پہلے حب ذاتی پیدا ہوا۔ سوال بھی تو یہی ہے کہ کہاں سے پیدا ہوا۔
اگر ذات حق سے پیدا ہوا تو وہ اعتبار کس کے متعلق پیدا ہوا۔ کیا
ایجاد عالم سے متعلق؟ صحیح۔ لیکن ایجاد عالم کی غایت کیا تھی۔ یہ تو خود
حضرت مجدد آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم۔ کیونکہ حدیث لولاک اس
پر گواہ ہے۔ اور خود حضرت مجدد بھی آں حضرت کا رب اسم ذات
اللہ کو تسلیم کرتے ہیں۔ تو جب ذات حق نے مرتبۂ احدیت سے وحدت
میں نزول فرمایا۔ تو تعین اول یقیناً اسم اللہ ہونا چاہیئے۔ اور جب
اسم ذات اللہ تعین اول ہوا۔ تو آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ
وسلم تعین اول ثابت ہو گئے۔ نہ حقیقت ابراہیمی۔ اور مجدد بھی تو جہاں
میں کچھ اس قسم کی باتیں تحریر فرماتے ہیں۔ کہ انسان انہیں پڑھ کر حیران
رہ جاتا ہے۔ لکھتے ہیں۔

"جب زیادہ باریک نظر سے دیکھا جائے۔ تو معلوم ہوتا
ہے کہ اس تعین کا مرکز حب ہے۔ جو حقیقت محمدیہ
ہے۔ اور اس کا محیط جو صورت مثالی میں دائرے کی

مانند ہے۔ اور اس مرکز کے ظل کی مانند جیسے) خلّت ہے
جسے حقیقتِ ابراہیمی کہتے ہیں۔"
(۱۲۲-۲)

یہاں حقیقتِ ابراہیمی کو حقیقتِ محمدیہ کا ظل کہتے ہیں۔ اور اس سے قبل گذشتہ سوال و جواب کی صورت میں حقیقتِ محمدی کو حقیقتِ ابراہیمی کا ظل اور جزو بتایا تھا۔ اور تحریر فرمایا تھا۔ کہ کبھی کبھی ظل اصل صورت میں ظاہر ہو کر سالک کو اپنے ساتھ مشغول اور اپنے جیسا محو کر لیتا ہے۔ چونکہ حضرت مجدد پر اعتراض ہی یہی ہوا تھا۔ کہ آپ تمام اُمت کے خلاف حضرت ابراہیمؑ کو بجائے آں حضرت تعین اول کیوں کہتے ہیں۔ اور یہاں جو جواب شیخ نے دیا ہے۔ کہ کبھی کبھی ظل اصل کی طرح سالک کو اپنے آپ میں محو کرتا ہے تو ظل سے حضرت مجدد کی مراد آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ آپ آں حضرت کو تعین اول کا جزو مانتے آئے ہیں۔

اگر حقیقتِ محمدیہ مرتبۂ احدیت میں ذاتِ بحت کے اندر مضمر ہو۔ اور پھر ذاتِ بحت نے حرکتِ حُبّی کی وجہ سے مخلوق کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا ہو۔ تو ظاہر ہے کہ تعینِ اول حقیقتِ محمدی ہی ہوگا۔ کیونکہ بقول شیخ مجدد حقیقت الحقائق یہی حقیقت محمدیہ

ہی ہے۔ اور حضرت خلیل آن کے ظل ہوں گے۔ جیسے کہ شیخ نے فرمایا کہ دیگر تمام حقائق اس کے ظل کی مانند ہیں۔

صوفی جانتے ہیں تعینِ اول حقیقتِ محمدی نفسِ کلیہ یا حقیقتِ انسانیہ ہے۔ اس مرتبہ میں ذات و صفات کا مرتبہ ایک ہی تصور ہوتا ہے۔ کیونکہ اس تعین کا رب اسمِ ذات اللہ ہے اور یہی تجلیِ ذات ہے۔ جو بقول حضرت مجدد تمام ممکنات میں جاری و ساری ہے۔ اور کہ یہ تعین متعین پر تاثیر نہیں۔ اور بقول حضرت شیخ اکبر اس سے اُوپر لاتعین کا مرتبہ ہے تعینِ دوم یا نزولِ ثانی علم جملی کا تفصیلی مرتبہ ہے۔ جسے صوفیہ روحِ اعظم بھی کہتے ہیں۔ جو حضرت علی علیہ السلام کا مبدءِ تعین ہے جیسے کہ اختلاف آرا۔ وحدت یا واحدیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس مرتبہ میں ذات کے مظہرات بحیثیت اپنی اپنی انفرادیت لئے ہوئے متصور ہیں چنانچہ یہی مطلب ہے حدیث انا مدینۃ العلم وعلی بابھا۔ نزولِ اول کو مرتبہ وحدت اور نزولِ ثانی کو واحدیت کہتے ہیں۔ بعض واحدیت کو وحدت اور وحدت کو واحدیت بھی کہتے ہیں۔ پھر نزولِ ثالثہ عالمِ ارواح چہارم نزول عالمِ مثال اور پنجم عالمِ شہادت قرار دیا

جاتا ہے۔ جیسے ازل کو مقام رسالت، تعین ثانی کو ولایت
خلافت یا امامت، تعین ثالث کو عالم ارواح یا عالم امر، تعین
رابع کو عالم مثال اور تعین خامس کو عالم ناسوت یا عالم شہادت
کہتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ نزول حق کو جو بیت یا جسمانیت
سے تعبیر کیا جائے۔ جیسے کہ ابن تیمیہ نے کہا تھا کہ خدا آسمان دنیا پر
نازل ہوتا ہے۔ اور کسی نے پوچھ لیا تھا کیسے؟ تو ابن تیمیہ نے قدم
بہ قدم منبر پر سے اترتے ہوئے جواب دیا تھا کہ یوں اترتا ہے
اور جس سے مسجد میں ایک عظیم فتنہ اٹھ کھڑا ہوا تھا۔ حیرت ہے
کہ ایسے اکابر صوفیا جیسے پاک باطن انسانوں کو مورد طعن و
تشنیع گردانتے ہیں۔ اور بیمار لوگ بے چون و چرا اسے تسلیم کر لیتے ہیں
لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان کی فطری جبلت جھگڑالو واقع ہوئی
ہے۔ اور وہ ہر ایسے انسان سے متاثر ہوتی ہے جو جھگڑالو قسم کا ہو
مثلاً ان فہم ہو۔ فتنہ جو ہو۔ حکام وقت کا منظور نظر ہو۔ اور قہر و جبر کا
نمونہ ہو۔ چنانچہ اس قسم کی فطرت رکھنے والے ہی یزید و معاویہ
و مروان کی حمایت میں کتابیں لکھا کرتے ہیں۔ اور ایسی فطرت
کے لوگ ابن تیمیہ کو امام اور شیخ الاسلام کے القاب دیا کرتے
ہیں۔ جس نے مذہب کے نام پر فتنوں کے دروازے کھول دیئے

حق تعالیٰ مذکور قسم کے نزول سے پاک ہے۔ وہ الآن کما کان
ہے۔ لیس کمثلہ شیئ۔ لیکن اس کے ساتھ ہی لہ المثل الاعلیٰ
بھی آیا ہے۔ حق تعالیٰ مثل سے پاک ہے۔ لیکن مثال رکھتا ہے
جس کی تائید حضرت شیخ مجدد بھی فرماتے ہیں۔ لیکن مثال کے اندر
بھی تنزیہ کا خیال رکھنا چاہیئے۔ جیسے کہ تنزیہ میں تشبیہ کا خیال
رکھنا ضروری ہے۔

حضرت مجدد سے کسی نے رویت باری کے متعلق دریافت
کیا تھا۔ آپ نے اسے لکھا۔

"اس مسئلہ میں فقیر کے نزدیک صاحب تعرف
قدس سرہ کا قول مختار ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ کہ اس
بارگاہ میں دلوں کو ایقان کے سوا اور کچھ حاصل نہیں
اگرچہ اسے رویت کہا جائے یا مشاہدہ۔ جب دل کو
رویت حاصل نہیں تو آنکھوں کو کیونکہ حاصل ہوگی
جو اس معاملہ میں بے کار اور معطل ہیں۔ بات کا حاصل
یہ ہے۔ کہ ایقان کے معنی اور مطلب جو دل کو حاصل
ہوتا ہے۔ یہ عالم مثال میں رویت کی صورت میں
ظاہر ہوتا ہے۔ اور مومن (جس پر یقین آگیا ہو)

مری کی صورت میں ظہور کرتا ہے۔ کیونکہ عالمِ مثال
میں ہر معنی اور حقیقت کی ایک صورت ہے جو عالم
شہادت کی صورت کے مناسب ہے" (۳-۹۰)

اس کے بعد حضرت مجدد سوال جواب کی صورت میں اس کا
جواب دیتے ہیں۔

سوال ۱۔ جب عالم مثال میں موقع ہے کہ صورت پیدا
ہو گئی۔ تو لازم آیا، کہ وہاں اللہ تعالے کی صورت ہو۔

جواب ۱۔ "تجویز کیا ہے اگرچہ حق تعالے کی کوئی مثل
نہیں لیکن مثال ہے۔ اور جائز کیا گیا ہے، کہ مثال میں
ایک صورت پر ظہور فرمائے۔ اسی لئے تو صاحب
فصوص (شیخ اکبر۔ حمزہ) قدس سرہ نے آخرت میں بھی
رویتِ باری کو لطیفۂ جامعہ مثالیہ کی صورت میں
مقرر کیا ہے" (۳-۹۱)

حضرت جبرائیل علیہ السلام کبھی کبھی دحیہ کلبی کی صورت میں
آیا کرتے تھے۔ لیکن اس کی حقیقتِ جبرائیلی میں کوئی فرق نہیں آتا
تھا۔ اسی طرح حضرت عزرائیلؑ لاکھوں انسانوں کی ارواح دنیا
قبض کرتے ہیں۔ لیکن اس کا مرتبۂ عزرائیلی اپنی جگہ پر قائم رہتا

ہے۔ اور اس میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا۔ حضرت مجدد کی مذکورہ
تحریر بالکل توحیدِ وجودی کے نظریہ کے مطابق ہے۔

فصل دوم

صفات

صفات عین ذات تعالیٰ ہیں یا غیر ذات ؟ زائد بر
ذات ہیں یا نہیں۔ یہ مسئلہ اُمت میں بے حد معرکۃ الآراء رہا ہے
اور اس پر بے شمار مناظرے بلکہ مجادلے ہو چکے ہیں۔ لیکن
ہمارا یہ موضوع صرف صوفیاء کے عقائد کے متعلق ہے۔ کہ
یہ لوگ صفاتِ خداوندی کے متعلق کیا آراء رکھتے ہیں۔ ورنہ
یوں تو شیعہ اور معتزلہ صفات کو عین ذات سمجھتے ہیں اور اسی
ایک ذات کو رحمٰن رحیم اور ہر صفت کے لئے کافی خیال کرتے
ہیں۔ کیونکہ یہ تو ظاہر ہے۔ کہ فعال حقیقت میں ذات ہی ہے۔
نہ صفات۔ فعلیتِ مطلقہ تو متعدد ہو ہی نہیں سکتی اور صفات
ہر متعدد نظر آتی ہیں۔ تو اگر افعال کو صفات سے منسوب
کیا جائے۔ تو ذاتِ حق مختلف تأثرات و انفعالات کا معلول
ٹھہرتی ہے۔ اور یہ ممکن نہیں۔ اور یہ ایک حقیقت ہے۔ کہ فعال

صرف ذات اور حق تعالیٰ وجود ہے۔ صفات صرف اعتبارات ہیں۔ اور افہام و تفہیم کے لئے ذات کو مختلف اعتبارات سے موسوم کیا گیا ہے۔ علمائے اہلِ سنت والجماعت کو جب صفات کے متعلق فیصلہ کرتے وقت مشکل درپیش ہوئی۔ تو انہوں نے اس امر پر اجماع کیا۔ کہ صفات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات حب پر اہلِ... [illegible] کی تسلی کی پیاس کبھی نظر نہیں آتی۔ حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن العربی قدس سرہٗ اور اُن کے پیش رو حضرت جنید رضؓ بایزید رضؓ بسطامی۔ ابوبکر شبلیؒ، ابوسعیدؒ، ابوالخیر قدس سرہم اور اسی طرح دوسرے صوفیائے نے اس مسئلہ کے متعلق مفصل گفتگو نہیں کی۔ لیکن بقول حضرت مجدد "سبحانی" اور لیس فی جُبتی ماسوی اللہ اور اس قسم کے دیگر اقوال جو اُن بزرگوں سے سُنے گئے ہیں۔ وحدۃ الوجود کے مترادف تھے۔ اور اسی سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بھی صفات کو عین ذات سمجھتے تھے اور اس سلسلہ میں آں حضرت [illegible] صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی طرف بھی چند اقوال منسوب کئے گئے ہیں۔ مثلاً انا احمد بلا میم یا انا اللہ (ہم) اور امیر المومنین حضرت علی کا قول انا باء تحت من فی الوجود۔ انا قرآن الناطق اور اسی قسم کے دیگر اقوال۔ لیکن اس سلسلہ میں

بقول حضرت شیخ مجدد وجود اور ذات کا مسئلہ حضرت شیخ اکبر نے علمی رنگ میں پیش کیا۔ اُنہوں نے اس مسئلہ کو باقاعدہ بابوں اور فصلوں میں تقسیم کیا۔ اس لئے ہم بھی صفات کے متعلق شیخ اکبرؒ کا بیان پیش کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"حق تعالیٰ کے لئے کوئی صفت نفسیہ ثبوتیہ نہیں سوائے ایک صفت کے۔ جا[illegible] کہ اُس کے لئے دو یا دوسے زائد صفات ہوں۔ اس [illegible] اگر ایسا ہوتا تو خدا ان دو یا زائد صفات سے مرکب ہوتا۔ حالانکہ خدا کے حق میں ترکیب محال ہے۔ تو ذاتِ واحد کی ذات۔ میں صفاتِ زائدہ کا ثابت کرنا محال ہے۔" (فتوحات)

صفات کی عینیت کے متعلق تحریر فرماتے ہیں۔

"خدا کا ہر اسم حیّ، سمیع، قادر، بصیر اور متکلم ہے۔ ورنہ پھر خدا اپنے عابد کا رب نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اسی طرح ایک اسم بھی دوسرے اسم کی مانند نہیں۔ اور پھر ہر اسم میں خدا کے تمام اسماء شامل ہیں۔ مثلاً گندم کہ اُس کا ہر دانہ دوسرے سے جُدا ہوتا ہے لیکن خصوصیات ایک دوسرے میں شامل ہوتی ہیں۔" (فتوحات)

تو جو صوفیا صفات کو عین سمجھتے ہیں۔ ان کے عقیدہ کے مطابق صفات صرف اعتبارات ہیں۔ یا پھر نسبتیں اور اضافتیں ہیں جو ایک ذات کی طرف راجع ہیں۔ اور تمام اسماء و صفات صرف ایک اسم اور ایک ہی صفت کے اندر مجتمع ہیں۔ خدا کے تمام اسماء کا سرچشمہ اسم ذات ... ہے۔ یہاں تک کہ سلسلہ نقشبندیہ کے وہ بزرگ جو حضرت مجدد سے قبل گذرے ہیں زیادہ تر اس امر کے قائل تھے کہ صفات عین ذات ہیں۔ حضرت عبدالرحمٰن جامی جو کتاب نفحات الانس کے مولف ہیں۔ وحدۃ الوجود کے عظیم داعیوں میں سے تھے۔ جو صفات کو عین ذات سمجھتے تھے بلکہ حضرت مجدد سے قبل دبیشتر نقشبندیہ بزرگ جن میں سے ایک عبدالرحمٰن جامی بھی تھے۔ اپنی طریقت کا سلسلہ حضرت علیؓ سے ملایا کرتے تھے۔ اور اب بھی ایسے نقشبندیہ بزرگ موجود ہیں جو اپنا سلسلۂ طریقت امیرالمومنین علیؓ تک منتھی کرتے ہیں۔ لیکن یہ بحث اپنے موقع پر آئے گی۔

کچھ شک نہیں کہ حضرت مجدد نے طریقت میں نئے نئے تجربے کئے ہیں۔ اور اسی وجہ سے ان کی شہرت بھی بڑھ گئی ہے۔ لیکن ان نئے تجارب میں بعض ایسے بھی ہیں جو حقیقت سے کسی قدر ہٹ کر

معلوم ہوتے ہیں۔ اگرچہ صفات کے سلسلہ میں شیخ مجدد نے اگرچہ ایک نیا راستہ اختیار کیا ہے۔ اور کوشش کی ہے کہ ان کے عقاید اس مسئلہ میں علمائے اہل سنت و الجماعت سے یکساں رہیں۔ لیکن آپ ملاحظہ فرمائیں گے۔ کہ شیخ نے متعدد بار جمہور علمائے اہل سنت والجماعت سے بعض مقامات پر اختلاف کیا ہے۔ اور صفات کے متعلق بھی حضرت شیخ توحید وجودی کے اُس تاثر سے پیچھا چھڑانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ جو سلوک کی ابتدا میں اُنہوں نے حاصل کیا تھا اب ہم صفات کے متعلق حضرت مجدد کے خیالات پیش کرتے ہیں۔ اپنے پیر طریقت حضرت خواجہ باقی باللہ کو لکھتے ہیں۔

"اور توحید کے مسئلہ میں جو متردد تھا جیسے کہ کئی بار عرض کر چکا ہوں۔ اور افعال و صفات کو اصل سے (ذاتِ حق سے) سمجھتا تھا۔ جب اصل حقیقت معلوم ہو گئی وہ تردد دور ہو گیا۔ اور ہمہ از اوست کا پلڑا ہمہ اوست کے پلڑے سے بھاری ہو گیا۔" (۱-۱۳)

اس تحریر سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ اس وقت شیخ مجدد حق تعالیٰ کو صفات و افعال کا حامل نہیں سمجھتے یعنی ذات

یعنی نہ تو صفات تھیں اور نہ افعال۔ اور بعض تحریروں میں اپنے پیر کی تعلیم بھی دیتے ہیں۔ اور یہ وہ زمانہ تھا۔ جبکہ حضرت مجدد نے اپنے پیر سے جداگانہ راستہ اختیار کر لیا تھا۔

اس تحریر میں حضرت مجدد ذاتِ خداوندی کے لئے افعال و صفات کے قائل نہیں۔ صرف انہیں ذات کی طرف سمجھتے ہیں؛ دوسرے الفاظ میں یہ کہ افعال و صفات مخلوق ہیں۔ اور ہر دو کو حق تعالیٰ نے اپنی ذات کے لئے تخلیق فرمایا ہے۔ لیکن یہ تصریح نہیں کی۔ کہ کہاں سے اور کیوں تخلیق فرمایا ہے۔ اور ان اشیاء کی تخلیق کی رغبت اسے کیونکر پیدا ہوئی۔ کیوں اس امر کو پسند فرمایا۔ کہ مخلوق کو پیدا کرنا چاہیئے۔ صفت علم کی اقتضا ہے۔ اور جب صفت ذات سے منسوب ہی نہ تھی۔ یا ذات میں اعتبار موجود ہی نہ تھا۔ تو یہ منشا کیسا پیدا ہوا۔ لیکن قارئین انتظار فرمائیں۔ کہ اس کے بعد انہوں نے صفات کے متعلق کن خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔ اور پھر و[اس] خط کے آخر میں اپنے مرشد کو [یوں] لکھتے ہیں۔

"بعض احوال کے لکھنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ اور خطوط کے اندر بھی لکھنے کی گنجائش نہیں۔ شاید اس میں کوئی حکمت

مخفی ہو۔ لیکن ہجر کے مارے ہوئے کو غریب پروری کی توجہ سے محروم نہ فرمایئے۔ اور راستہ ہی میں نہ چھوڑ جائے۔"

حضرت مجدد کی یہ درخواست بھی عجیب ہے۔ کہ خود تو پیر کے راستہ پر چلنا پسند نہیں کرتے۔ اور پھر درخواست بھی کرتے ہیں۔ کہ انہیں راستہ میں نہ چھوڑ دے۔ اور اس خط میں پیر کے عقائد سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔

حضرت شیخ مجدد لکھتے ہیں" وہ تجلیات جو مراتب کونی میں ظاہر ہوئیں۔ انہیں بیان کر چکا ہوں۔ اس کے بعد وجوب کا مرتبہ ظاہر ہوا۔ جو صفات کلیہ کا جامع ہے۔ جو بد صورت سیاہ عورت کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اور پھر مرتبۂ احدیت ایک سیاہ طویل القامت مرد کی شکل میں ظاہر ہوا۔ جو ایک پتلی سی دیوار پر کھڑا تھا۔"

(۱-۱۴)

ظاہر ہے کہ شیخ ایک ہی وقت میں ذات سے وجوب کی نفی بھی کرتے ہیں۔ جیسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور یہی وجہ تھی کہ اس قسم کے خیالات کے اظہار پر انہیں اپنے بعض رفیقوں نے ٹوکا تھا۔

کہ یہ خیالات ہمارے پیر کے خیالات کے مخالف ہیں، جو نسبت میں ذرہ خلل پیدا کرتے ہیں۔ تو شیخ نے اُن میں سے ایک کو لکھا۔

"پیر کی پہلی نسبت پر قائم رہنا نقصان ہے۔ ہمارے حضرت نے بھی اس نسبت کو مکمل کرنا چاہا تھا۔ مگر مکمل نہ سکے"۔ (۳۲)

اس لئے تو توحیدِ وجودی کے متعلق لکھتے ہیں۔ کہ بعض لوگوں نے تقلیداً اور بعضوں نے الحاد کی وجہ سے توحیدِ وجودی اختیار کر رکھی ہے۔ اور ہر شے کو حق سمجھتے ہیں۔ اور اپنی گردنوں کو تکلیفاتِ شرعیہ کی رسی سے آزاد کرتے ہیں"۔ (۳۴)

اس مضمون کے لکھتے وقت حضرت مجدد کو خیال نہیں آیا۔ کہ اُن کے مرشد نے بھی توحیدِ وجودی کو اختیار فرمایا ہے اور اُن کے والد ماجدؒ بھی آخر وقت تک وجودِ توحیدی کے داعی تھے گویا اُنہوں نے بھی کسی کی تقلید کرتے ہوئے توحیدِ وجودی کو قبول کیا ہوگا۔ اور یا نعوذ باللہ الحاداً قبول کیا ہوگا۔ اور حضرت مجدد کو اپنے مرشدؒ کا بخوبی علم ہوگا۔ کہ توحیدِ وجودی کے عقیدے

نے اُن کی گردن کو بھی تکلیفاتِ شرعیہ کی رسی سے آزاد کیا تھا لیکن شیخ نے اسکے متعلق کچھ نہیں لکھا۔ توحیدِ تقلیدی یہ نہیں۔ ایک جاہل کے لئے ہو تو ہو ایک عالم و دانا انسان کے لئے کسی حال میں بھی پسندیدہ نہیں کہی جا سکتی۔ البتہ حضرت مجدد خود توحیدِ وجودی کو علم الیقین سے تعبیر فرماتے ہیں۔ اس طرح تو الحاد کا سوال ہی نہیں اُٹھتا۔ البتہ تکلیفاتِ شرعیہ سے اپنی گردن چھڑانے کے لئے توحیدِ وجودی کو بہانہ بنانا اور آزاد ہو کر رہنا بے شک۔۔ الحاد اور زندقہ ہے۔ اور اگر حضرت مجدد کی مراد اس قماش کے لوگوں سے ہو۔ تو ہم اسکی پُرزور تائید کرتے ہیں۔ لیکن جن اولیاء نے توحیدِ وجودی کو اختیار فرمایا ہے۔ اُنہوں نے تکلیفاتِ شرعیہ کو ہرگز ترک نہیں کیا۔ اور نہ ہی وہ کسی خلافِ سنت امر کے مرتکب ہوئے۔

حضرت مجدد لکھتے ہیں، جو آپ نے لکھا تھا۔ کہ شیخ عبدالکبیر یمنی نے کہا ہے کہ خدا عالم الغیب نہیں۔ ہم میرے مخدوم، فقیر اس قسم کی باتیں سُننے کی طاقت نہیں رکھتا بلا اختیار میری رگِ فاروقی جوش میں آجاتی ہے۔ اگرچہ احدیتِ مجردہ کے مرتبہ میں نسبت علمیہ منتفی ہے۔ لیکن حق تعالیٰ کی عالمیت اپنے حال پر ہے۔ کیونکہ وہ ذاتِ احدیت کی رُو سے عالم

ہے۔ نہ صفت کی رُو سے۔ کیونکہ وہاں صفت کی گنجائش
ہیں" (۱۰۰)

ملاحظہ فرمایا آپ نے کہ یہاں شیخ مجبور ہو گئے۔ تو صفات کو عین
ذات تسلیم کر لیا۔ اور ہم ابتدا ہی میں عرض کر چکے ہیں۔ کہ تعالیٰ
صرف ذات ہے نہ کہ صفات۔ اور یہاں شیخ بھی حق تعالےٰ کو از
رُوئے ذات عالم سمجھتے ہیں نہ از رُوئے صفات۔ تو معلوم ہؤا کہ
وجود و وجوب بھی مرتبہ احدیت میں عین ذات تھے۔ اور جو نسبتیں
پیدا ہوئیں، وہ بھی ذات ہی سے پیدا ہوئیں۔ پھر تحریر فرماتے ہیں

"جہان کیا بڑا کیا چھوٹا۔ حق تعالیٰ کی صفات کے مظہر
اور اُسکے شیون اور کمالاتِ ذاتیہ کے آئینے ہیں۔ حق
تعالیٰ ایک گنجِ مخفی تھا۔ اُس نے پسند فرمایا۔ کہ اپنے
آپ کو خلوت سے جلوت میں لائے۔ اور اجمال سے
تفصیل میں آجائے۔ تو جہان کو اس طرح پیدا فرمایا۔ کہ
اپنی ذات و صفات میں حق تعالےٰ کی ذات و صفات
پر دلالت کرے"۔ (۱۲۵)

اس تحریر میں شیخ نے حق کے وجود کا اجمال تسلیم کیا ہے اور
اس کا صاف مطلب یہ ہؤا۔ کہ مرتبہ اجمال میں صفات عین ذات

نہیں۔ اور اگر مذکورہ مرتبہ میں صفات کو زائد بر ذات مانا جائے
تو ذات صفات کی معلول ہو جائے گی۔ چنانچہ حضرت مجدد بھی
گیا۔ کہ وہ عرفاً ذات سے صفات کا انفکاک نہیں مانتے۔ ہیں۔ تو
فرماتے ہیں:

"جواب یہ ہے۔ کہ اس بیان سے انفکاک کا جواز لازم
نہیں آتا۔ کیونکہ یہ ظل اسمی الاصل کے ساتھ لازم ہے
تو انفکاک نہ ہؤا۔ کلام کا حاصل یہ ہے۔ کہ وہ عارف
جس کی توجہ کا قبلہ ذاتِ احدیت ہو، اور اس کی نظر میں
اس وقت اسماء و صفات میں سے کچھ نہ ہو۔ اس مقام
میں وہ صرف ذات تعالیٰ کو مشاہدہ کرتا ہے۔ اور
صفات کا کچھ ملاحظہ نہیں ہوتا۔ یہ سمجھنا چاہیے۔ کہ اس
وقت صفات ہوتی ہی نہیں۔ بلکہ حضرت ذات تعالیٰ
سے صفات کا انفکاک۔ عارف کے ملاحظہ کے اعتبار
سے ثابت ہوتا ہے۔ نہ بہ اعتبارِ حقیقت۔ الامر کہ اہل
السنت والجماعت کے ساتھ مخالفت ہو سکے" (۲۳۲)

یہاں بھی حضرت شیخ صفات کو عین ذات تسلیم کرتے ہیں۔
لیکن جب سالک ذات احدیت کے مشاہدہ میں غرق ہوتا ہے

تو اس وقت کا صفات کا اشارہ بھی نہیں ہو سکتا۔ یوں نہیں، کہ صفات ذات سے منفک ہوتی ہیں۔ لیکن جیسی عبرت ہوتی ہے۔ کہ اگر سالک ذاتِ احدیت کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔۔ تو تنزلات تعینات اور اعتبارات کی تعیین کی افادیت کیا تھی۔ مذکورہ اعتبارات تو قائم ہو، اس لئے کئے گئے۔ کہ حق تعالےٰ مرتبۂ احدیت میں کسی شے کا مشارٌ الیہ نہیں ہو سکتا، جیسے کہ خود حضرت شیخ نے مذکورہ مرتبہ میں ذات سے وجوب و وجود کو بھی منتفی فرما دیا ہے تو پھر اس مرتبہ میں سالک اس کا مشاہدہ کیسے کر سکتا ہے اور اگر ذاتِ احدیت سے طویل القامت مرد مراد ہو۔ جو حضرت شیخ کے مشاہدہ میں آیا تھا۔ تو پھر یہ بات بلا ریب و شک صحیح ثابت ہو سکتی ہے۔ اور مزید براں اس عقیدہ کو حضرت شیخ علمائے اہلِ سنت و الجماعت کے عقیدے کے مطابق سمجھتے ہیں۔ جو صفات کے متعلق تحریر ہوا۔ لیکن اہلِ سنت و الجماعت کی اکثریت صفات کو زائد بر ذات سمجھتی ہے۔ نہ عینِ ذات۔ اور یہاں جو حضرت مجدد نے ذاتِ احدیت کو حاملِ صفات بیان فرمایا ہے۔ اور اس سے انفکاکِ صفات پسند نہیں کرتے۔ تو صاف معلوم ہوا کہ صفات کو عینِ ذات سمجھتے ہیں۔ پھر تحریر فرماتے ہیں۔ " اور کچھ شک نہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ

کے افعال و صفات ذات سے جدا نہیں۔ اگر کچھ جدائی نظر آتی ہے۔ تو وہ ظل میں نظر آتی ہے" (۲۶۰)

اپنے پیرزادگان کو لکھتے ہیں؟ اللہ تعالےٰ اپنی ذات سے موجود ہے۔ اور تمام اشیاء اس کی ایجاد سے موجود ہیں۔ اور حق تعالیٰ اپنی ذات و صفات و افعال میں یگانہ ہے"۔

اگرچہ ذات سے وجود کی نفی کے بعد ایجاد کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایجاد وجود کی فرع ہے۔ لیکن خیر حضرت مجدد جگہ بہ جگہ صفات کو زائد بر ذات کہتے آئے ہیں۔ جس کا ذکر اپنی جگہ پر آئے گا۔ یہاں خود فرماتے ہیں، کہ اپنی ذات سے موجود ہے۔ تو اس کا مدعا یہ ہے۔ کہ کہیں حق تعالےٰ کے ساتھ ساتھ وجود کی نسبت متصور نہ ہو۔ ورنہ پھر خدا نے صفت ان کے خیال کے مطابق حادث ثابت ہو جائے گا۔ حالانکہ ذات کے لئے بھی "موجود" ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

علمائے اہلِ سنت و الجماعت کے عقائد کی حمایت کرنے کے باوجود بھی ابوالحسن اشعری کے متعلق لکھتے ہیں۔

" اشعری چونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال کا علم نہیں رکھتا تھا اس لئے اس نے صفتِ تکوین کو حادث کہہ دیا۔ اور حق تعالےٰ

کے افعال کو بھی حادث سمجھ لیا۔ اور نہیں سمجھا کہ یہ سب
اللہ تعالیٰ کے ازلی فعل کے آثار ہیں نہ حق تعالیٰ کے
افعال۔" (۲-٦٦)

پھر لکھتے ہیں: "اور اس فرق کے ساتھ اہلِ حق کا مذہب
اہلِ باطل کے مذہب سے جدا ہوتا ہے۔ فاعل سے حقیقی طور
پر فعل کی نفی کرنا اور مجازی طور پر اس کے لئے ثابت کرنا
جبریہ کا مذہب ہے۔ جو محض کفر ہے۔ اور ضرورت سے
انکار۔" (۲-۸۹)

یہاں شیخ نے اہلِ سنت کے ایک بڑے امام ابوالحسن اشعری
سے کفر منسوب کیا ہے۔ لیکن ہم اس کے متعلق کچھ نہیں لکھنا چاہتے۔
حضرت مجدد کا اپنا خیال ہے۔ اور اس تحریر میں بھی وہ صفات کو
اشارتاً عین ذات سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اگرچہ انہوں نے اشیاء کو افعال
حق کے آثار کہا ہے۔ لیکن کون نہیں جانتا۔ کہ فعل و صفت خود
فعال نہیں ہوتے بلکہ حقیقت میں فاعل، اور صفت موصوف
کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ کیونکہ صفت غیر مستقل معنیٰ کو کہتے ہیں۔
اور ہم اس کی تائید میں حضرت مجدد کی ایک دوسری تحریر پیش
کرتے ہیں۔

لکھتے ہیں: "افعالی صفات کی تجلی اس فقیر کے نزدیک
تجلی ذات کے سوا متصور نہیں۔ کیونکہ افعال حق تعالیٰ
سے جدا نہیں ہیں" (۲-٦٦)

فرماتے ہیں: "صفاتِ حق جنہوں نے تمیز اور تعلق پیدا
کیا ہے۔ قدیم ہونے کے باوجود بھی واجب لذاتہا نہیں
ہیں۔ بلکہ واجب لذاتِ تعالیٰ ہیں۔ جس کا حاصل واجب
بالغیر ہے۔ جو امکان کے اقسام سے ہے۔ اگرچہ صفاتِ
قدیمہ کے متعلق لفظ امکان استعمال کرنے سے بچنا چاہیے
کیونکہ اس سے حدوث کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ اس کے
لائق وجوب کا اطلاق ہے۔" (۳-۴۷)

یہاں پھر زائد بر ذات کی نفی فرماتے ہیں، اور ثابت
کرتے ہیں۔ کہ صفات عین ذات ہیں، اور اپنی مستقل
ہستی نہیں رکھتیں۔ لیکن کبھی کبھی جب ایسا موقع.....
.....آجاتا ہے۔ کہ ان کا نظریۂ وحدۃ الشہود خطرے میں
پڑتا دکھائی دے۔ تو پھر فوراً زائد بر ذات کا نظریہ
پیش کر دیتے ہیں اور اہلِ سنت والجماعت کے عقائد
کا عذر پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں: "اور حق تعالیٰ

تمام اشیاء پر محیط ہے۔ اور اُن کے ساتھ قرب و معیت رکھتا ہے" (۲-۶۶)

بے شک علامہ اقبال نے لکھا ہے۔ "جو ذات محیط ہے کوئی شے اُس کے بغیر نہیں ہو سکتی" (خطبات)

اب اسی مکتوب میں مذکورہ بالا خیالات کے خلاف ملاحظہ فرمایئے، لکھتے ہیں:

"ان میں سے آٹھ صفات کمالیہ ذات تعالیٰ کے وجود پر وجود زائد کے ساتھ موجود ہیں، اور وہ صفات یہ ہیں۔ حیات، علم، قدرت، ارادت، بصر، سمع، کلام اور تکوین۔ اور یہ صفات خارج میں موجود ہیں" (۲-۶۶)

یہاں نہ صرف یہ کہ حضرت مجدد نے ابوالحسن اشعری کی تائید کی ہے بلکہ ذات و وجود کو بھی ایک ہی مان لیا ہے۔ بلکہ اپنی دیگر تحریروں کے خلاف ان صفات کو زائد بر ذات اور مستقل تسلیم کیا ہے کیونکہ انہیں خارج میں موجود فرمایا ہے۔ تو اگر زائد بر ذات سے شیخ کی مراد یہ ہو۔ کہ ذات خداوندی میں مختلف صفات کی کثرت ہو تو پھر ہمیں حیرت ہوتی ہے۔ کہ ذات میں کثرت کیونکر متصور ہو سکتی ہے۔ پھر اگر ذات تعالےٰ میں

صفات کی کثرت کو تسلیم کر لیا جائے۔ تو ضروری ہے۔ کہ صفات کی جداگانہ امتیازی حیثیت (جیسے کہ شیخ مانتے ہیں۔ کہ صفات نے تمیز و تعلق پیدا کیا ہے) کی وجہ سے صفت کے لئے اس ذات واحد میں مخصوص محل کو ضروری قرار دیں۔ اور اس ذات واحد کا وجود کلی طور پر انسانی بدن کے مشابہ ہو کر رہ جائے گا۔ جس کیلئے سائنسدانوں نے انسانی دماغ کے اندر ہر حاسہ کے لئے ایک خاص مقام تجویز کیا ہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ سننے کی طاقت صرف کانوں سے متعلق ہے۔ آنکھیں آواز نہیں سن سکتیں۔ اس لئے قوت باصرہ کا محل آنکھیں ہیں۔ قوت شامہ کا محل ناک۔ اور لامسہ کی قوت تمام بدن میں موجود ہے۔ تو اگر ہم صفات کو اسی طرح ذات خداوندی میں تسلیم کر لیں۔ تو ظاہر ہے کہ ذات باری ان صفات کی معلول ہو کر رہ جائے گی۔ اور اس کے ساتھ ہی حادث و محتاج بھی ثابت ہو گی۔ ہم ذات خداوندی کے متعلق اس قسم کے نظریات کی واقعیت کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اگر شیخ کی مراد یہ نہ ہو۔ تو پھر ذات واحد ہی تمام صفات کے لئے کافی ہے۔ اور زائد کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔

شیخ اکبر فرماتے ہیں: "اسماء الٰہیہ نسبتیں اور اضافتیں ہیں۔"

جو ایک عین کی طرف راجع ہیں۔ کیونکہ یہاں وجود اعیان کی کثرت اُس ذات میں درست نہیں۔ جیسے کہ بعض علم نظری رکھنے والوں کا گمان ہے۔ جو علم باللہ سے واقف نہیں۔ اگر صفات و اعیان اور جو کچھ کہ اعیان کے ساتھ ہیں۔ ذات پر زائد ہوتے۔ تو الوہیت ان صفات کی معلول ہوتی۔ اور اس حیثیت سے یہ بات اس امر سے خالی نہ تھی۔ کہ وہ صفات عین اللہ ہوتیں۔ حالانکہ شے اپنے نفس کی علت نہیں ہوتی۔ اور یا یہ کہ اگر وہ نہ ہوتیں۔ تو اللہ تعالیٰ ایک ایسی علت کا معلول نہ ہوتا۔ جو اُس کا عین نہیں ہے۔ کیونکہ علت رتبہ میں معلول سے اوّل ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آتا۔ جو ان اعیانِ زائدہ کا معلول ہو کر رہے۔ جو اس کے لئے علت ہیں۔ اور یہ بات محال ہے۔ اور مزید یہ کہ ایک شے کے لئے دو علتیں نہیں ہوتیں۔ اور اعیان تو بہت ہیں۔ اور اللہ بھی ان اعیان سمیت اللہ ہے۔ یعنی اگر اعیان ذات بدل میں ذات واحدہ یا عین ذات نہ ہوتا۔ اور ذات میں جدا جدا امتیاز کے حامل ہوں۔ تو پھر

اللہ ان اعیان کا معلول ہوگا۔ (ترجمہ) تو یہ بات باطل ہو گئی۔ کہ اسماء و صفات اور اعیان اُس کی ذات پر زائد ہیں۔ ذاتِ باری اس سے بہت بلند و برتر ہے۔ جو ظالم لوگ کہتے ہیں۔" (فتوحات)

شیخ اکبر کے مذکورہ بالا بیان کی "تائید حضرت مجدد کی متعدد تحریروں میں پائی جاتی ہے۔ جنہیں پڑھ کر حیرت ہوتی ہے۔ کہ حضرت شیخ ایسی تحریریں لکھنے کے باوجود گاہ بگاہ صفات کو زائد بر ذات کیوں کہہ دیتے ہیں۔ اس لئے ہم نے بے حد غور سے بھی کام لیا کہ شاید اُن کی کوئی ایسی تحریر ہو جو ہماری سمجھ سے بالاتر ہو، لیکن جہدِ بسیار کے بعد بھی ایسی تحریر نہ مل سکی۔ حضرت مجدد کے اکثر نظریات وہی ہیں۔ جو شیخ اکبر سے مروی ہیں۔ لہٰذا اُنہیں میں حضرت مجدد نے کمی و بیشی کر کے اپنے عقائد کے مطابق ڈھال لیا ہے۔ مثلاً اُن کی یہ تحریر "کمال یہ ہے کہ عروج کے وقت کثرت فنا ہو جاتی ہے اسماء و صفات بھی منتفی ہو جاتے ہیں۔ صرف احدیت رہ جاتی ہے۔ اور رجوع کے وقت تمام نظر کثرت پر ہوتی ہے۔ اور عام لوگوں کی طرح مخلوق کے سوا کچھ نہیں دیکھتا۔" (۲۸۲)

لیکن گزشتہ اوراق میں ہم کہہ چکے ہیں۔ کہ ذات بحت کے

مشاہدہ کے دوران بھی شیخ نے یہ تسلیم کیا ہے۔ کہ صفات اُس وقت بھی ذات میں موجود ہوتی ہیں۔ صرف سالک کے مشاہدہ میں نہیں آتیں۔ کیونکہ سالک کی تمام تر توجہ ذات پر مرتکز ہوتی ہے اور یہاں اُس کی حالت یہ ہوتی ہے۔ کہ "اس مقام (حق الیقین)

میں علم اور عین ایک دوسرے کا حجاب نہیں ہوتے۔ بلکہ عارف عین شہود میں عالم اور عین علم میں شاہد ہوتا ہے۔ اور یہی عارف کا وہ تعین ہے کہ اُس مقام میں عارف اپنے آپ کو عین حق مشاہدہ کرتا ہے۔ اور اس مقام میں حق کو حق سے دیکھا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ حق اپنے آپ (انسانی وجود) سے نہیں دیکھا جا سکتا"

(۲ - ۷۷)

اس تحریر میں غور و فکر سے کام لیجئے۔ اس مقام (حق الیقین) میں عارف جو کچھ دیکھتا ہے۔ اور یہ صرف محویت کی وجہ سے دیکھتا ہے۔ لیکن درحقیقت حق کے سوا حق کا ما سوی بھی موجود ہوتا ہے۔ یعنی اس مشاہدہ کے دوران اگر وہ دل سے یہ جانتا ہو کہ حق کا ما سوی بھی موجود ہے۔ تو پھر تو عارف رجوع کے بعد

ہو گیا تھا اور اگر وہ حقیقت تھی، تو رجوع کے بعد بھی حقیقت ہی رہے گی۔ اور وہ اپنے مشاہدہ کو حقیقت سمجھ کر ہی حق الیقین کے مرتبہ پر فائز ہوگا۔ ورنہ فریب نظر کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ جس نے یقین کا بھیس بدل لیا تھا۔ اور پھر سالک جبکہ مخلوق اور حادث ہے وہ کیسے اس قابل ہو سکتا ہے۔ کہ خود حق بنکر حق کا مشاہدہ کر سکے۔ کیونکہ شیخ یہی فرماتے ہیں۔ کہ اس مقام میں حق کو حق ہی سے دیکھا جا سکتا ہے۔ جیسے کہ کہا گیا ہے۔

سہ حادث بہ قدیم کے بردہ۔

سوائے اس کے کہ اسماء و صفات عین ذات ہوں۔ اور سالک کا رب جو اسم ہے وہ عین حق ہے۔ اور جب سالک کا یہ اسم دوسرے اسماء سے جو اس کے لئے اضافات ہیں، مجرد ہو جاتا ہے۔ جو خارج میں اس کے ساتھ شامل ہو گئے ہیں۔ اور اُس کے اُس مرکزی اسم سے جو اُس کا رب ہے اضافات کا حجاب دُور ہو جائے۔ تو وہ مشاہدہ سے اس حقیقت کو محسوس کر لیتا ہے۔ کہ وہ خود عین حق ہے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے۔ اور یہی حق الیقین ہے البتہ ایسے منتہی سالک کو اللہ تعالےٰ اکثر عوام کی تربیت کے لئے واپس لاتا ہے۔ اور اس سلسلہ میں حضرت مجدد کی یہ رائے صحیح نہیں

کہ اُس کی نظر تمام و کمال کثرت پر ہوتی ہے۔ یہ تو مقام "فرق" ہے۔ جو عوام اور مبتدی سالک کے لئے ہے۔ اور جو حق الیقین تک پہنچ جائے۔ جیسے کہ حضرت مجدد لکھتے ہیں۔ تو اُسے اپنا آپ عین حق نظر آتا ہے۔ کثرت مکمل طور پہ منتفی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اُس سالک کا مرکزی اسم جو اس کا رب ہے ذات میں عین ذات ہو جاتا ہے اس مقام کو جمع کہتے ہیں۔ اور پھر جب اُس سالک کو واپس کیا جاتا ہے اور اس سے مراد عوام کی تربیت ہو۔ تو اُس مقام کو "جمع الجمع" اور مقام تکمیل سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایسے سالک کو اصطلاح صوفیا میں "مقبول" بھی کہتے ہیں۔ جو عالم ناسوت کی طرف نہ لوٹایا جائے اُسے "مقبول" کہتے ہیں۔ جو عمر بھر جذب سے متعلق رہتا ہے۔ اور مقام "جمع الجمع" میں سالک کا مشاہدۂ کثرت وحدت کے لئے حجاب نہیں بنتا۔ اور اسی طرح مشاہدۂ وحدت کے لئے پردہ نہیں بن جاتا۔

اس کے بعد پھر سے حضرت مجدد علمائے اہل سنت والجماعت کے عقائد کی حمایت کرتے ہوئے وجودیوں کے خلاف لکھتے ہیں۔

"اور اس طرح یہ لوگ سات یا آٹھ صفات کے ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ جو ذات باری تعالیٰ کے وجود پر زائد خارج میں موجود ہیں۔ کیونکہ علمائے اہل سنت والجماعت کو اللہ تعالیٰ کی ذات پر زائد خارج میں تسلیم کرتے ہیں۔" (۲۸۶)

دیکھا آپ نے! متعدد بار لکھنے کے باوجود کہ صفات ہرگز ذات متصور نہیں ہو سکتیں۔ یہاں علمائے اہل سنت کے عقائد کی حمایت کے لئے صفات کو زائد بر ذات تحریر فرماتے ہیں۔ اور اُنہیں خارج میں بھی موجود تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ صفات کو اگر خارج میں موجود مان لیا جائے۔ تو پھر مخلوق صفات کی ظل نہیں بلکہ عین اجتماع صفات ثابت ہوتی ہے۔ جیسے کہ توحید وجودی والے مانتے ہیں۔ اور اس سے نظریۂ ہمہ اوست معیارِ صداقت سے گر جاتا ہے۔ کیونکہ وہ وحدۃ الشہود اسے کہتے ہیں۔ کہ کائنات حق تعالیٰ کی صفات کا ظل ہے۔ اور پھر تعجب یہ ہے کہ جیسے حضرت مجدد ذات کو خارج میں موجود کہتے ہیں۔ اسی طرح ذات کو بھی خارج میں موجود سمجھتے ہیں۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ خارج میں مشاہدہ ذات کا ہوگا یا صفات کا؟ کیوں کہ صفات تو موصوف کے بغیر نہ کچھ وجود رکھتی ہیں اور نہ ہی قائم رہ سکتی ہیں۔ تو اگر صفات خارج میں موجود متصور ہوں گے تو ذات

بھی یقیناً خارج میں موجود تسلیم کی جائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ ہمہ اوست
یا وحدۃ الوجود کا نظریہ ہی حق ہے۔ اور بغیر وجودِ حق کے کوئی شے
موجود نہیں۔ اور اگر صفات کے خارج میں موجود ہونے سے حضرت
مجدد کی مراد صفات کا مستقل وجود ہو۔ تو یہ محال ہے کہ صفت کا
وجود مستقل ہو۔ بلکہ صفت کہتے ہی ہیں غیر مستقل معنی کو۔ مذکورہ
تحریر میں حضرت مجدد نے فرمایا ہے۔ کہ "جو ذاتِ باری تعالےٰ کے
وجود پر زائد خارج میں موجود ہیں"۔ تو قارئین ملاحظہ فرما چکے ہیں
کہ حضرت مجدد ذاتِ باری کے وجود کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ صرف
ذات کے قائل ہیں۔ تو اب صفات کا قیام ذات باری کے اُس
وجود سے متصور ہوگا۔ جسے خدا نے مخلوق فرمایا ہے۔ اور جو بقول
شیخ تعینِ اوّل ہے۔ اس لئے اس لحاظ سے صفات بھی حادث
اور مخلوق ٹھہرتی ہیں۔ اور اسی پر حضرت مجدد نے ابوالحسن
اشعری سے کفر منسوب کیا ہے۔ کہ وہ صفات اور افعال باری کو
حادث سمجھتے تھے۔۔

حضرت مجدد شیون و صفات کے متعلق لکھتے ہیں،
"غرضیکہ صفاتِ حق تعالےٰ کہ ذات پر وجودِ زائد کے
ساتھ خارج میں موجود ہیں۔ اور شیونات حق تعالےٰ

کی ذات ہیں مجرد اعتبارات ہیں" (۲۸۷)
شیونات کی بحث بعد میں آئے گی۔ یہاں صرف اس قدر عرض
کرنا ہے۔ کہ یہ تحریر حضرت شیخ اکبر کی سابقہ تحریروں کے موافق
نہیں ہے۔ اُن کی یہ تحریر پڑھ لیجیے۔
"پانی کی یہ طبعی صفت ہے۔ کہ وہ پستی کی طرف جاتا
ہے اس سے علم و حیات اور قدرت اعتبار ثابت ہوتے
ہیں۔ حق کے طبعی فیض سے صفات پیدا ہوئی ہیں۔ اور وہ
میلاناتِ طبعی شیونات ہیں" (۲۸۸)
اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا بالذات نہ حی ہے نہ قادر علیم و
مرید بلکہ پانی کی طرح اُس ذاتِ مقدس میں نزول کا میلان طبعی
طور پر موجود ہے۔ اور اسی طبعی میلان سے صفات پیدا ہوتی
ہیں۔ یعنی خدا ان شیونات اور صفات کا معلول ہوا۔ کیونکہ
اگر یہ نہ ہوتیں۔ تو پھر خدا نہ تو ظاہر ہو سکتا تھا۔ اور نہ محسوس کیا
جا سکتا تھا۔ نہ اُس کی صفات پیدا ہو سکتیں اور نہ مخلوق ہوتی۔
گو یہ حضرت شیخ نے مثالاً فرمایا ہو۔ مگر یہ نہ سوچا کہ ذات باری
میں پانی کی مانند پستی کی طرف جانا اُس ذات سے اضطراری طور
پر صدورِ افعال کو تسلیم کرنا ہے۔ نہ اختیاری طور سے۔ اور یہ بات

"محال" لما یرید کے مخالف ہے۔ پھر ذاتِ باری میں جو فعلیت
ہے وہی تو تمام صفات کا سرچشمہ ہے۔ اور اگر ہم وہاں کثرت
کے قائل ہو جائیں۔ تو پھر نہ تو صحیح طور پر توحیدِ تنزیہی کا تصور کر
سکتے ہیں۔ اور نہ توحیدِ تشبیہی کا۔

حضرت مجدد مشہور حدیث خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صورتہٖ کے متعلق
لکھتے ہیں۔

"ہاں۔ شے کی صورت اُس شے کی خلیفہ ہوا کرتی ہے۔
اور جب تک شے کی صورت پر پیدا نہ ہو۔ اُس شے
کی خلافت کی حقدار نہیں ہو سکتی" (۲۸۶)

اگر انسان اس قابل ہو۔ کہ وہ صفاتِ خداوندی سے متصف
ہو سکے۔ تو پھر انسان کی صفات بھی عین صفاتِ خداوندی
ٹھہریں اور ایک وجہ سے انسان بھی قدیم ثابت ہوا۔

اسی مکتوب میں لکھتے ہیں۔ "عالم چاہے چھوٹا ہو چاہے
بڑا۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کا مظہر ہے۔ اور اُس
کے شیونات و کمالات کا آئینہ ہے" (۲۸۷)

یہاں حضرت مجدد نے غور و فکر سے کام نہیں لیا۔ کہ اُن کے
عقیدہ میں عالم عین صفات نہیں۔ بلکہ صفات کا ظل ہے۔

اور شیونات تو اُن کے قول کے مطابق عین ذات باری ہیں۔
یہاں آئینوں میں کیسے تبدیل ہو گئے۔

صاحبزادہ محمد صدیق کو تحریر کرتے ہیں۔ "خدا تجھے
سعادتمند کرے۔ تمہیں جاننا چاہیئے۔ کہ اُس واجب الوجود
کی صفات اُس کی ذات کی مانند بے چون و بے چگون
ہیں" (۲۹۶)

اس تحریر میں شیخ ذاتِ باری کو واجب الوجود فرماتے ہیں۔
لیکن آپ نے صفحات گذشتہ میں پڑھا ہو گا۔ کہ حضرت مجدد
نے حضرتِ ذات سے وجوب و وجود کا مرتبہ منتفی کیا ہے۔ اور
اپنی توحیدِ تنزیہی کو نفئ ذات پر ختم کر کے چھوڑا ہے کیونکہ
حضرت مجدد کے خیال میں ایک مرتبہ ایسا بھی ہے۔ کہ وہاں
ذات "موجود" نہیں کہلا سکتی۔ یعنی وہاں حضرت ذات پر
"ہونا" یا "بودن" یا "ہست" کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اور
اب جبکہ اس تحریر میں شیخ نے صفات کو بھی ذات کی مانند
بے چون و بے چگون تسلیم کیا ہے۔ تو پھر وہ ذات پر زائد کیسے
ہو سکتی ہیں۔ کیا ذات بھی اپنی ذات پر زائد ہو سکتی ہے؟ کیونکہ
مرتبۂ بے چونی میں صفات کا باہمی امتیاز کلی طور پر منتفی ہوتا

ہے۔ اور وہ عین ذات ہوتی ہیں۔

اسی مکتوب میں لکھتے ہیں۔" تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی معلوم و مقدور ہیں۔ لیکن صفت علم اور صفت قدرت کا اشیاء سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ یہ معرفت عقل و نظر کے احاطہ سے باہر ہے۔"

سبحان اللہ! کتنی زبردست معرفت ہے۔ اگر یہ بات عبدالکبیر یمنی کی بات کی مانند کسی دوسرے سے سرزد ہو جاتی۔ تو حضرت مجدد فوراً اس پر کفر و الحاد کا فتویٰ لگا دیتے۔ کیونکہ اگر حق تعالیٰ کا علم اور قدرت اشیاء سے متعلق نہیں ہے۔ تو خدا عالم الغیب اور خالق بھی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ تمام اشیاء خود بخود معرضِ وجود میں آ گئیں۔ اور ان کا کوئی اندازہ کرنے والا نہ تھا۔ حالانکہ آپ نے اسی تحریر میں دیکھا ہوگا۔ کہ حضرت مجدد تمام اشیاء کو حق تعالیٰ کی معلوم و مقدور فرماتے ہیں۔ اور پھر یہ بھی لکھتے ہیں۔ کہ علم و قدرت کی صفات اشیاء سے متعلق نہیں۔ کاش حضرت شیخ اس دعویٰ پر کوئی دلیل بھی ارشاد فرماتے۔ لیکن ہم اس بات کو شیخ کی سُکر پر محمول کریں گے۔ اور اپنی طرف سے اس کی یوں توجیہہ کریں گے۔ کہ علم و قدرت صرف اعتبارات ہیں،

اور اللہ تعالیٰ کو علم و قدرت کے وسیلہ سے نہیں بلکہ اپنی ذات ہی سے تمام اشیاء کا علم ہے۔ اور ذات ہی نے تمام اشیاء کو پیدا فرمایا۔ اور چونکہ علم و قدرت کی صفات بھی عین ذات ہیں۔ اس لئے ثابت ہوا۔ کہ اشیاء خدا کی معلوم و مقدور بھی ہیں۔ اور علم و قدرت۔ اُن سے متعلق بھی نہیں۔ صرف ذات ہی اُن سے متعلق ہے۔ اس لئے یہ معرفت عقل و نظر سے باہر نہیں ہے۔ بلکہ توحید وجودی کی ترجمانی ہے۔

فرماتے ہیں۔" حمد و صلوٰۃ کے بعد واضح ہو کہ انسان میں جو کمالات ہیں وہ تمام کے تمام ذاتِ مقدس کے مرتبۂ وجود سے مستفاد ہیں۔ اگر علم ہے تو وہ بھی اسی مرتبہ کے علم سے مستفاد ہے۔ اور اگر قدرت ہے تو وہ بھی اسی مرتبہ سے ماخوذ۔"

(۳۱۰)

اب قارئین غور فرمائیں۔ کہ اس سے قبل کی تحریر میں حضرت مجدد اشیاء کے ساتھ صفتِ علم اور قدرت کے تعلق سے انکار کرتے ہیں۔ لیکن اس تحریر میں انسان کے علم اور قدرت کو حق تعالیٰ کے علم اور قدرت سے مستف[illegible] اور اُن کا [illegible] سمجھتے ہیں۔ اور ہمارے دعویٰ کا ثبوت ہم پہنچاتے ہیں۔ کہ حضرت شیخ کے ذہن سے

مخالف ہونے کے باوجود نظریۂ وحدۃ الوجود کا تصور گونہ ہوا
میرا ایک پشتو شعر ہے جس کا ترجمہ ہے "عادت فطرت ثانیہ
ہے۔ اے محبوب! میں نے تو تجھے بھلا دیا ہے۔ لیکن میرے قدم
غیر شعوری طور پر تیرے ہی کوچے کی طرف اُٹھ جاتے ہیں"۔

اور اسی مکتوب میں اس امر کی تائید یوں فرماتے ہیں۔

"کیونکہ جو کچھ نفس میں ہوتا ہے۔ چاہے وہ صورت ہو یا کیوں
نہ ہو۔ وہی کچھ ہوتا ہے، جس کی حقیقت مرتبۂ وجوب
میں حاصل ہوئی ہے"۔ (۲۱۰)

صاف معلوم ہوا کہ ہر شے کے وجود کی حقیقت وجود واجب
ہے اور صفاتِ انسانیہ عین صفات خداوندی ہیں۔ کیونکہ انسان
ممکن الوجود ہونے کی وجہ سے کچھ صفات نہیں رکھتا۔ اور جو کچھ رکھتا
ہے۔ یہ سب صفاتِ باری سے عبارت ہے۔ اور حضرت مجدد
دوسری دلیل یہ بیان کرتے ہیں، کہ اس بیان سے انسان کی خلافت
کا راز معلوم کرنا چاہیے۔ کیونکہ شے کی صورت شے کی خلیفہ ہوا کرتی
ہے"۔ (۲۱۰)

ہماری حیرت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے۔ جب ہم اسی مکتوب
میں حضرت مجدد کی یہ تحریر پڑھتے ہیں۔

"جاننا چاہیے، کہ فتوحات مکی والے (شیخ اکبر) اور ان
کے تابعداروں نے کہا ہے کہ جیسے کہ واجب تعالیٰ کی صفات
عین ذات ہیں۔ اسی طرح یہ صفات بھی ایک دوسری
کے عین ہیں۔ مثلاً علم جیسے عین ذات ہے۔ اسی طرح
عین قدرت، عین ارادت اور عین سمع و بصر بھی ہے۔
دیگر صفات کو بھی اسی طرح سمجھنا چاہیے یہ بات فقیر
کے نزدیک صواب سے دور ہے۔ کیونکہ اس بات سے
صفات زائدہ بر ذات کی نفی لازم آتی ہے۔ جو اہل سنت
والجماعت کے مذہب کے خلاف ہے۔ کیوں کہ صفات یا
آٹھ صفات ان بزرگواروں (اہل سنت) کی رائے کے موافق
خارج میں موجود ہیں"۔ (۲۱۰)

صرف یہی نہیں بلکہ شیخ مجدد یہ بھی فرماتے ہیں "یہ تو (اس)
تحقیق سے معلوم ہوا۔ کہ عالم وجود ظلی کے ساتھ خارج
میں موجود ہے۔ جیسے کہ حق تعالیٰ وجود اصلی کے ساتھ
یعنی بذات خود خارج میں موجود ہے"۔ (مکتوب، ایضاً)

کہاں تو یہ بات کہ حضرت مجدد ذات باری سے وجوب وجود
کو بھی منتفی کرتے ہیں۔ اور کہاں یہ کہ حق تعالیٰ کو وجود اصلی بلکہ

بھی ذاتِ مقدس کے ساتھ خارج میں موجود سمجھتے ہیں۔ اس
لئے اس تحریر میں شیخ نے حق تعالیٰ کے وجودِ اصلی کو بھی تسلیم
فرمایا ہے۔ اور ذات و وجود کو ایک دوسرے کے مرادف
بیان کیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ اُنہوں نے اس تحریر میں
عالم کو بعینہ ظلِ ذات سمجھا ہے۔ ورنہ خارج میں عالم اور ذاتِ
حق کیسے جمع ہو سکتے ہیں۔ ہاں اگر عالم کو صفاتِ حق کا اجتماع
مانا جائے، تو پھر عالم اور حق کو خارج میں موجود سمجھا جا سکتا ہے
اور یہی شیخ کا مقصد معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس تحریر کے بعد شیخ
کو خیال آیا ہے۔ کہ اس بیان سے تو عالم عینِ ذات ثابت ہو
جاتا ہے۔ تو اس کے بعد فوراً فرماتے ہیں۔ کہ

"خلاصہ کلام یہ ہے کہ عالم کا یہ خارج بھی وجود و صفات
کی طرح خدائے تعالیٰ کے وجود کے خارج کا ظل ہے
اس لئے عالم کو حق تعالیٰ کا عین نہیں کہہ سکتے" (۲۰۱)

حضرت شیخ اس تحریر میں نہ صرف حق تعالیٰ کا وجود مانتے ہیں۔
بلکہ اس کے وجود کا ایک خارج بھی تسلیم کرتے ہیں۔ تو معلوم ہوا
کہ وجودِ خداوندی کا ایک باطن بھی یقیناً ہوگا۔ اور جبکہ عالم خارجی
وجود کا ظل ہوا۔ تو وجودِ ظاہری و باطنی میں ایسی مغایرت پیدا ہو گئی

کہ وجودِ باطنی تو عینِ ذات کی حیثیت میں رہ گیا۔ اور وجودِ خارجی
عالم بن گیا۔ یا اپنے پرتو یا ظل کی وجہ سے عالم سے متعلق ہو گیا
اور پھر ذات خارج میں موجود کیسے ہو گئی۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے۔
کہ حضرت مجدد کی تصریح سے نعوذ باللہ آدھا خدا خارج
میں ثابت ہو سکتا ہے پھر شیخ حق کو خارج میں موجود بھی مانتے
ہیں۔ تو وجودِ اصلی کے ساتھ۔ لیکن وجودِ اصلی تو باطنی اور ظاہری
دو حصوں میں تقسیم ہو گیا۔ جن میں سے ایک پر خالق اور دوسرے
پر مخلوق کا حکم کیا جا سکتا ہے۔ اور شیخ یہ خیال نہیں فرماتے
کہ غیر شعوری طور پر وحدۃ الوجود کا اقرار کر رہے ہیں۔ ورنہ
ویسے تو ہم اس تحریر سے یہ مطلب بھی اخذ کر سکتے ہیں۔ کہ
وجودِ حق کا ایک خارجی اور محسوس پہلو بھی ہے۔ اور وجودِ حق
کے باطن اور خارج میں کوئی مغایرت نہیں ہے۔ خارجی اور باطنی
ایک ہی وجود ہے۔ اور اسے حضرت مجدد وجودِ اصلی بھی فرماتے
ہیں۔ اور اسے خارج میں موجود بھی سمجھتے ہیں۔ بلکہ اسے ذاتِ
خود خارج میں موجود تسلیم کرتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ذات و وجود
ایک ہی حقیقت ہے۔ اور خارج میں موجود ہے۔ تو پھر عالم کا وجود
حق کے ساتھ کیسے تصور میں آ سکتا ہے۔ بغیر اس کے کہ عالم کے وجود

کو بھی حق تعالیٰ ہی کا وجود تسلیم کر لیا جائے۔ اور نظریۂ وحدۃ الوجود کی تصدیق ہو جائے۔ جس کے حضرت مجدد شدید مخالف ہیں۔ لیکن اس کے بعد حضرت مجدد پھر سے "وجود" خداوندی کی نفی فرماتے ہیں۔ اور لکھتے ہیں۔

"کیونکہ اگر صفات موجود ہوں گی۔ تو دو حالت سے خالی نہ ہوں گی۔ یا ممکن ہوں گی یا واجب۔ امکان کی صورت میں حدوث لازم ہے۔ کیونکہ جو شے ممکن ہے حادث ہے اور واجب کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے اور یہ بھی امکان کی صورت میں حق تعالیٰ کی ذات سے صفات کا جدا ہونا متصور ہے۔ اور یہ خیال حق تعالیٰ کے لئے عجز جہل کا موجب ہے۔ اس اشکال کا جو حل فقیر پر ظاہر ہوا ہے یہ ہے۔ کہ حق سبحانہ و تعالیٰ بذاتِ خود موجود ہے۔ نہ وجود کے ساتھ۔ اگرچہ وہ وجود عین ہو یا زائد۔ اور حق تعالیٰ کی صفات اُس کی ذات کے ساتھ موجود ہیں۔ نہ وجود کے ساتھ۔ کیونکہ اس مقام میں وجود کی گنجائش نہیں" (۳-۲)

جو اشکال صفات کے بارے میں اہلِ سنت والجماعت کو درپیش

ہوا تھا۔ وہی حضرت مجدد کو بھی پیش آیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ صفات کو واجب سمجھ لیں۔ تو تعدد کی وجہ سے اُن کی کثرت بھی وجوب سے متصف ہوتی ہے۔ حالانکہ واجب صرف ایک ہی ہے۔ اور اگر انہیں حادث تسلیم کر لیں۔ تو واجب میں حوادث کا اثبات ہوتا ہے۔ اور محل حوادث (وجود میں کثرت) ہوا کرتا ہے۔ اور اس سے جیسے کہ شیخ فرماتے ہیں۔ خدا کا عجز و حدوث لازم آتا ہے۔ تو فکرِ بسیار کے بعد شیخ نے فیصلہ کیا کہ صفات کی بحث کی بجائے وجود کی بحث کی طرف متوجہ ہو لیا۔ اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ سرے سے وجود ہی نہیں رکھتا۔ ذاتِ حق میں شیخ نے کثرت یعنی صفاتِ زائدہ بر ذات کو تو برداشت کر لیا۔ لیکن ایک وجود کو ذات سے منتفی کیا اسلئے کہ نظریۂ وحدۃ الوجود حق ثابت نہ ہو جائے۔ لیکن ہم عرض کریں گے۔ کہ جیسے کہ شیخ نے ذات سے وجود کی نفی کی۔ حالانکہ وجود صرف ایک اور ایک ہی شے ہے۔ تو پھر ضروری تھا کہ ذاتِ حق سے صفات کی نفی بھی بدرجہ اَولیٰ کرتے۔ جیسے کہ ذات سے اثرِ وجوب کی بھی نفی فرمایا کرتے ہیں۔ کیونکہ ذاتِ بحت میں کثرت کی موجودگی کا امکان خود بخود ذات کے حدوث پر دلالت کرتا ہے اور پھر

شیخ کا عقیدہ بھی تو یہی ہے۔ کہ صفات زائد بر ذات ہیں یعنی
خدا ایک ہے اور صفات متعدد ہیں۔ اور یہ متعدد صفات
اپنے اپنے امتیازات کے ساتھ ذات میں موجود ہیں۔ بلکہ بقول
مجدد انہوں نے ذات میں تمیز بھی پیدا کر لی ہے۔ حالانکہ
ذات میں کسی طور پر بھی کثرت کا امکان واقع نہیں ہو سکتا۔ ورنہ
پھر تعینات کی ضرورت ہی کیا تھی۔ تعینات تو اسی لئے متصور
ہوئے۔ کہ ذاتِ بحت میں اسم یا صفت کا ادراک و تعین
کسی طرح متصور نہیں۔ اس لئے وہ ذات ان امور کی مشارٌ
الیہ نہیں ہو سکتی۔ اور اگر شیخ صفات کو صرف اعتبارات سمجھے
جو ایک ہی ذات کی طرف راجع ہیں۔ یعنی صفات کو عین ذات
سمجھتے تو انہیں اس اشکال کا سامنا نہ کرنا پڑتا۔ اور نہ ان کی
تحریریں تضاد کا شکار ہوتیں۔ کہ کبھی تو وجود کو عین ذات
سمجھ لیتے ہیں جیسے کہ کلمہ کی توضیح میں شیخ کی تحریر گزر چکی ہے
اور کبھی اُسے ذات سے بھی منتفی کر دیتے ہیں۔ اور پھر اس آخری
تقریر میں اگرچہ شیخ نے ذات سے وجود کی نفی کی ہے۔ لیکن
صفات کو پھر بھی عین ذات مان لیا ہے۔ کیونکہ ذاتِ احدیت
میں صفات کی کثرت کسی طور بھی متصور نہیں اور یہ عقیدہ اہل سنت

والجماعت کے خلاف ہے۔ کیونکہ اہل سنت اگر صفات کو غیر ذات
نہیں مانتے تو عین ذات بھی نہیں سمجھتے۔ لیکن یہاں حضرت مجدد صاف
طور پہ علمائے اہل سنت کی مانند اپنا عندیہ ظاہر نہیں کرتے۔ اور اگر
نہیں کرتے تو کچھ حرج بھی نہیں۔ کیونکہ علمائے اہل سنت و الجماعت
کی تقلید کچھ فرض نہیں ہے۔ خود ان علماء نے کب ایک بات پر اتفاق
کیا ہے؟ جنہیں مستند سمجھ لیا جائے۔ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے
ہیں۔ "امت میں صفات کے متعلق جو مختلف خیالات پیدا
ہو گئے ہیں۔ میری دانست میں اس حصہ کے لحاظ سے
جس کے متعلق کوئی صاف منصوص حکم موجود نہیں۔
اہل سنت ہونے کی وجہ سے ایک فرقہ کو دوسرے
فرقے پر کوئی فضیلت حاصل نہیں۔ کیونکہ اگر خالص
سنت کو مدِ نظر رکھا جائے۔ تو اس کا مقتضی یہ ہے۔
کہ سلف کی مانند کسی مسئلہ میں لے دے نہ کی جائے۔
اور جب کبھی اس قسم مسائل میں گفتگو کی ضرورت
پیش آ جائے۔ تو اُن امور میں اُن کی پیروی کرنا کچھ
ضروری نہیں۔ یہ تو کیا بلکہ جو کچھ انہوں نے قرآن و
سنت سے مستنبط کیا ہے۔ کیا ضروری ہے کہ وہ صحیح

رہا ہو۔ اور اُن کا پلڑا بھاری ثابت ہو۔ یا اپنی دانست میں اُنہوں نے ایک بات کو کسی امر پر موقوف مانا۔ تو کیا ضروری ہے۔ یہ موقوف قابلِ تسلیم بھی ہو۔ اور یا جس بات کو اُنہوں نے قابلِ ردّ سمجھ لیا۔ تو وہ حقیقت میں بھی کیوں قابلِ تردید ہو۔ یہ کیا ضروری ہے۔ کہ ایک بات اُنہیں مشکل نظر آئی۔ اُسے قابلِ تفکر سمجھا۔ تو کیا وہ حقیقت میں بھی اس قدر مشکل ہو۔ بیان و تفسیر پر صرف اُن کا ذاتی حق نہیں۔ کہ دوسرے لوگوں کی تفسیر کے مقابلے میں بلحاظِ حق، صرف اُن کی تفسیر پابند ہو۔ کیونکہ سُنیت کا مدار صحبتِ اول پر ہے۔ (یعنی سلف کی مانند بے چون و چرا تسلیم کرنا) نہ صحبتِ دوم پر۔ آپ دیکھ لیں گے کہ صحبتِ دوم میں جگہ بہ جگہ اہلِ سنت کے علماء نے آپس میں اختلاف کیا ہے۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ کو دیکھئے۔ اس کے علاوہ ہر فن کے حاذق علماء ہرگز ان دقائق کے اظہار میں توقف نہیں کرتے۔ جو حدیث کے مخالف نہ ہو۔ اسکی کچھ پرواہ نہیں کرتے۔ کہ متقدمین میں کوئی اس کا قائل تھا یا نہیں؟

(حجۃ اللہ البالغہ)

قارئین آجکل کی سائنس کی روشنی میں فکر سے کام لیں۔ کہ سورج کے اندر تمام مختلف رنگ موجود ہیں۔ لیکن وہاں ان کے اندر کوئی تعدد اور امتیاز موجود نہیں۔ بلکہ صرف ایک ہی رنگ کے ترجمان ہیں۔ البتہ خارج میں منعکس ہو جانے کے بعد ہر ایک رنگ جُدا جُدا امتیازی خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور یہی حال صفات کا ہے۔ جو ذات میں عین ذات میں ہیں۔ اور خارج میں مختلف آثار و احکام کے سبب متعدد اور ایک دوسرے سے ممتاز۔

اس سے آگے تیسرے مکتوب میں بھی وہی پریشانی ہے۔ جس کا ذکر کیا گیا۔ حضرت مجدد لکھتے ہیں۔

"اور سالک کو معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ اس سے قبل آفاق و انفس کی سیر میں جو تجلی ظاہر ہوئی تھی۔ گو وہ ذات ہی کی تجلی سمجھی جاتی ہے۔ لیکن فعل و صفت کے ظلال سے متعلق تھی۔ نہ انفس فعل و صفت کے ساتھ تو پھر ذات کا کیا ذکر۔ کیونکہ ظلیت کا دائرہ انفس کی انتہا پر ختم ہو جاتا ہے۔ تو جو کچھ آفاق و انفس میں ظہور کرتا ہے۔ سب اُس دائرہ میں داخل ہے۔ فعل و صفت

بھی اگرچہ درحقیقت حضرت ذات تعالیٰ کے اظلال ہیں۔ لیکن دائرہ اصل میں شامل ہو گیا"
(۳-۲)

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ چلئے یہ تمام دائرہ اسماء ہے تو اسے اصل میں شامل سمجھنے کے کیا معنی؟ اگر وہ اصل میں شامل ہے۔ تو اظلال کہاں سے آگئے۔ کیونکہ یہ تو نہیں ہو سکتا۔ کہ ایک شے ایک ہی وقت میں اصل بھی ہو اور ظل بھی۔ اور اگر ہم مخلوق کو اجتماع صفات سے عبارت سمجھ لیں تو کوئی پریشانی رونما نہیں ہوتی۔

آگے تحریر فرماتے ہیں۔" ان مراتب کی سیر حق تعالیٰ کی اقربیت کی سیر ہے۔ اس مقام میں فعل کی تجلی صفت کی تجلی اور ذات کی تجلی متحقق اور ثابت ہوتی ہے۔ اور سلطنت وہم اور دائرہ خیال سے اس مقام میں نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ سلطان وہم و خیال کا غلبہ آفاق و انفس کے دائرے سے باہر موجود نہیں ہوتا وہم کی انتہا ظل تک ہوتی ہے۔ جہاں ظل نہ ہو وہاں وہم بھی نہیں رہتا"
(۳-۲)

ہم اس تحریر سے متفق ہیں۔ اور اس کی تائید کرتے ہیں لیکن

یہ خیال نظریۂ وحدۃ الشہود کے منافی ہے۔ کیونکہ بقول حضرت شیخ مجدد وحدۃ الشہود کا مطلب ہے ایک ذات کا مشاہدہ۔ یہ نہیں کہ ماسوی اللہ کی نفی بھی اس میں مقصود ہو بلکہ ماسوی اللہ یعنی مخلوق بھی موجود ہوتی ہے۔ صرف مشاہدۂ ذات کی کثرت کی وجہ سے مخلوق مستور پڑتی ہے۔ لیکن سالک کو دل میں تو یہ یقین حاصل ہوتا ہے۔ کہ مخلوق بھی موجود ہے۔ اور اگر دل میں مخلوق کی موجودگی کا یقین ہو۔ بلکہ ایک ہی ذات کا ادراک ہو رہا ہو۔ تو پھر معلوم ہوا کہ حقیقت میں وہی ایک ذات موجود ہے۔ ورنہ یہ مشاہدہ نہیں۔ بلکہ ایک کھلا ہوا فریب ہوگا۔ تو جب یہ معلوم ہوا۔ کہ ماسوی اللہ کا وہم موجود ہوتا ہے۔ اور جب وہم موجود ہوتا ہے۔ تو مشاہدہ ناقص ثابت ہوا۔ اور اس کے خلاف توحید وجودی میں مکمل طور پر یہ ایقان حاصل ہوتا ہے۔ کہ ایک ذات کے وجود کے سوا کچھ موجود نہیں۔ اور جو کثرت کہ نظر آتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ شیار اعیان کے مظاہر کا ایک دوسرے کے سامنے آجانے سے کثرت کا وہم پیدا ہو گیا تھا۔ اور جب وہ واصل ہو جاتا ہے تو اس کا ادراک جزی سے کلی ہو جاتا ہے۔ اور ایک ذات

وجود کے سوا تمام کثرت ناپید ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اسماء
وصفات واعیان سب کے سب ذات میں ذات کی حیثیت
سے رہ جاتے ہیں۔ اور جب بھی ایک سالک اپنے رب
اسم سے واصل ہو جاتا ہے۔ وہ دیکھ لیتا ہے۔ کہ یہاں کوئی
کثرت موجود نہیں ہے۔ اور حقیقت بھی یہی ہوتی ہے کہ
ایک ناقابلِ تقسیم اور مجرد وحدت کے سوا کچھ موجود نہیں۔
اس مقام میں یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ وجودِ حق کے سوا
دوسری شے بھی وجود کی حامل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ یہاں ہم
ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ بجلی کا ایک بڑا بلب لیتے ہیں
اس کے سامنے ایک ایسا تختہ رکھتے ہیں۔ جس میں بہت
سوراخ بنا دیئے گئے ہوں۔ اب ہم بلب کو روشن کرنے کے
بعد دیکھ لیں گے۔ کہ روشنی کی کرنیں تختے کی سوراخوں سے
چھن چھن کر نکلیں گی۔ اور سامنے کی دیوار پر منعکس ہوں گی
چنانچہ دیوار پر کرنوں کی کثرت اور سوراخ سے تعلق
کی وجہ سے ہر کرن کا انفرادی وجود دیگر کرنوں سے جدا نظر
آئے گا۔ لیکن بلب کے اندر ایک ہی روشنی ہوگی۔ جس میں
کوئی کثرت مشاہدہ نہ ہوگی۔ اگر یہ کرنیں مشعر ہوں۔ تو ہر ایک

دیوار پر دوسری کرنوں کے وجود کا بھی احساس کرے گی لیکن
بلب کے اندر ہر کرن کلیت کا احساس کرے گی۔ اور اپنے
موجود کے سوا اور کسی وجود کا ادراک نہ کرے گی۔

حضرت مجدد لکھتے ہیں: "ہم کہتے ہیں۔ کہ تمام نسبتیں
اضافتیں اور احکام اور اعتبارات جو حق تعالیٰ
پر محمول ہوتے ہیں۔ مثلاً الوہیت اور اولیت
اور ازلیت وغیرہ تمام ان آٹھ صفات سے جو
موجود ہیں علاوہ ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ پر تصور، تعقل
اور اعتبار کی رو سے صادق آتے ہیں۔ ورنہ اللہ تعالیٰ
کی ذات کسی صفت سے متصف، کسی اسم سے
موسوم اور کسی حکم کی محکوم نہیں ہے۔ صاحب
شرع نے حق تعالیٰ کی ذات پر اسماء اور احکام کا اطلاق
کیا ہے وہ بہ اعتبارِ تناسب اور تشابہ کے ہے۔ اس
لئے کہ مخلوق کی سمجھ میں آسکے۔ اور انہی (مخلوق) کے
ساتھ اسکی سمجھ کے مطابق گفتگو کی جائے۔" (۲۰۳)

سبحان اللہ۔ حضرت مجدد نے یہاں مکمل طور پر توحید وجودی کے
ماننے والوں کی ترجمانی فرمائی ہے اور صاف صاف فرمایا ہے کہ

یہ تمام اسماء و صفات، اضافتیں اور نسبتیں ہیں۔ جو ایک ہی
ذات کی طرف راجع ہیں۔ یعنی وہی ذات واحد اللہ بھی ہے
اول و ازل بھی رحیم و کریم بھی۔ اور یہ تمام صفات عین ذات
ہیں۔ اور ذات سے ہر قسم کی مغایرت نہیں رکھتیں بلکہ حقیقت
میں بقول شیخ مجدد ان صفات کا کوئی وجود ہی نہیں۔ شارع
نے صرف ہمارے سمجھانے کے لئے ان نسبتوں اور اضافتوں کو
حق تعالیٰ پر محمول کیا ہے۔ مثلاً ایک انسان یکایک دولتمند
ہوجاتا ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ خدا نے اس پر کرم فرمایا۔ ایک دوسرا
انسان یک بیک آگ میں جل کر خاکستر ہوجاتا ہے۔ لوگ کہتے
ہیں خدا نے اس پر قہر نازل کیا۔ اور یہاں قہار کا اسم اور فعل
اللہ تعالیٰ سے منسوب ہوجاتا ہے۔ تو اب انصاف سے دیکھنا
چاہیئے۔ کہ فعال صرف وہی ایک ذات ہوئی یا صفات متعدد
اور یہ مختلف اسماء بھی ایک ہی ذات کی طرف راجع ہوئے
یا نہیں۔ اور جبکہ یہ ایک امر بدیہی ہے۔ کہ سب کچھ خود ذات
ہی ہے۔ تو پھر صفات کو زائد ماننا اور ذات حق میں ان کی
کثرت کا قائل ہونا سوائے اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ اہل
سنت والجماعت کے عقائد سے مجبوراً اتفاق کیا جائے۔ اور یا

توحید وجودی کی تردید میں ضرورت سے زیادہ کوشش کیجائے۔
پھر یہ بھی جائے غور ہے۔ کہ حضرت نے اس تحریر میں اللہ تعالیٰ
کی ذات سے صفات اور ان تمام نسبتوں کی نفی کی ہے جنہیں
شارع نے عوام کے سمجھانے کے لئے ذات سے منسوب کی ہیں۔
اور ذات بحت کو تمام اسماء و صفات سے مجرد تسلیم کیا ہے۔
تو جب حقیقت میں ذات کا نہ تو کوئی اسم ہے اور نہ صفت
تو حضرت مجدد خارج میں اظلال کے وجود کے قائل ہوئے
ہیں؟ وہ اظلال کس شے سے عالم ظہور میں آگئے۔ تو معلوم ہوا
کہ جیسے کہ حضرت مجدد نے خود تحریر فرمایا ہے: "حق بذات خود
خارج میں موجود ہے۔ اور شیخ اکبر بھی یہی فرماتے ہیں۔ کہ "خارج
میں ایک ذات و وجود کے سوا کچھ موجود نہیں۔ پاک ہے وہ
ذات جس نے سب کو پیدا کیا۔ اور وہ ان کا عین ہے"
شیخ اکبر ذات حق کے لئے صرف ایک اسم اور ایک صفت
کے قائل ہیں۔ اور باقی تمام اسماء و صفات کو اسی ایک اسم اور
صفت میں مضمر سمجھتے ہیں۔ اور اس ایک اسم و صفت کو بھی اعتباراً
تسلیم کرتے ہیں۔ اور وہ بھی مرتبۂ احدیت میں ان اشیاء کے
تعین کی نفی فرماتے ہیں۔ لیکن شیخ مجدد اس کے بعد یوں فرماتے ہیں۔

"یہ معرفت جس کے لئے حق تعالیٰ نے اس فقیر کو پسند اور ممتاز فرمایا۔ آج تک کسی ولی اور بزرگ نے بیان نہیں کی"۔

(۲-۳)

اگر شیخ کے "بیان نہیں کی" کا مطلب یہ ہو کہ یہ معرفت دیگر اولیاءٔ اور بزرگوں کو حاصل تو تھی۔ مگر انہوں نے اسے بیان نہیں کیا، تو ہم اُن سے متفق ہیں۔ اور اگر مطلب یہ ہو کہ حضرت مجدد کے سوا کسی بزرگ کو یہ معرفت حاصل ہی نہ ہوئی۔ تو ہمیں اس سے اختلاف ہے۔ اور بنہایت ادب سے عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ معرفت حضرت شیخ اکبر کی تحریروں میں بہ کرات و مرات نقل ہوئی ہے۔ جس کے متعلق آپ صفحاتِ گزشتہ میں شیخ اکبر کی وہ تحریر پڑھ چکے ہیں، جو فرماتے ہیں "اسماء و صفات تمام نسبتیں اور اضافتیں ہیں"۔ الخ

بس کے خلاف جو یاد ہوئی یہ ہے کہ یہ معرفت توحیدِ وجودی کے ماننے والوں کے لئے ایک ادنیٰ معرفت ہے، جو بالکل منزل کی ابتدا میں حاصل ہوتی ہے۔ اور راقم الحروف کو بھی ابتدا ہی میں حاصل ہوئی تھی۔

حضرت شیخ مذکورہ مکتوب کے بعد لکھتے ہیں "تو میرآفاق وانفس تمام کے تمام دائرۂ علم الیقین سے قدم باہر نہیں

رکھتا۔ اور اثر سے مؤثر کی طرف استدلال کے بغیر اُس کے نصیب میں اور کچھ نہیں"۔ لیکن اس تحریر کے فوراً بعد یوں لکھتے ہیں۔ "آپ سمجھتے ہیں؟ کہ حق تعالیٰ بندہ کی نسبت بندہ سے زیادہ قریب ہے"۔ (۲-۴)

اگر حق تعالیٰ بندہ کو بندہ کی اپنی ذات سے بھی زیادہ قریب ہو۔ تو گویا حق تعالے بندے کی جان کی جان ہوا۔ تو پھر بیان استدلالی کا کیا مطلب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ استدلال تو بُعد اور غیبت کی نشانی ہوتی ہے۔ اور آثار سے مؤثر پر استدلال کیا جاتا ہے اور جب حق بندہ کا جانِ جان ہو، تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ بندہ اپنے نفس پر استدلال کرتا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ بندہ بغیر کسی استدلال کے وجدانی طور پر اپنے آپ کو جانتا ہے۔ اور اس میں ایک نکتہ اور بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ جب یہ بات تسلیم کی جائے۔ کہ حق تعالے بندے سے بندے کی اپنی جان سے بھی زیادہ قریب ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حق اور بندہ کے مابین ایسی عینیت موجود ہے۔ جس میں کوئی غیریت متصور نہیں اور جو لوگ وجود کو بدیہی سمجھتے ہیں، وہ سب سے پیشتر حق کو دیکھتے ہیں اور اُس کے بعد بندہ کا وجود محسوس کرتے ہیں۔ کیونکہ اُن کا قول ہے

کہ الحق محسوسٌ والخلق معقولٌ۔ بلکہ ہم تو یہ کہیں گے کہ اس مقام پر حق کے سوا اور کچھ محسوس نہیں ہو سکتا۔ حق کی قربت بندے سے بندے کی اپنی ذات سے بھی زیادہ کا تو یہ مطلب ہُوا۔ کہ بندے کا وجود ہی باقی نہ رہا۔ اور جو لوگ وجود کی بداہیت محسوس کرنے کے قابل نہیں۔ وہ پہلے مخلوق کو دیکھتے ہیں۔ اور پھر مخلوق کے وجود سے خالق کے وجود پر استدلال کرتے ہیں۔

شیخ مجدد لکھتے ہیں:" اسی مرتبۂ ظلال میں اور تصورات کی تمثال میں حق تعالیٰ کی صفات اُس کی ذات سے جدا نظر آتی ہیں۔ لیکن جب اصل تک وصول میسر ہو جائے۔ تو صفات کو ذات سے جدا نہ پائیں گے"؛ (۱۱-۲)

بے شک صحیح فرمایا۔ اور ہم نے تجلی کے منبع کی جو تمثال دی تھی۔ جو بیان بالا بالکل اُس کی تائید کرتی ہے۔

اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں:" اور ذات کا شہود صفات کے شہود سے جدا نہ ہوگا۔ صفات کی تجلی کو جو ذات کی تجلی سے جدا ظاہر کرتے ہیں۔ اور افعال کی جدا۔ یہ سب مقام ظلال سے تعلق رکھتا ہے۔ جب اصل تک رسائی حاصل ہو جائے تو پھر صرف تجلیٔ واحد ہی ہے۔ جو ان

تجلیات سہ گانہ کی جامع ہے۔ مثلاً جس وقت ہم زید کو دیکھتے ہیں۔ تو اُس کی ذات کا شہود اُس کی صفات کے شہود سے جدا نہ ہوگا"۔ (۱۱-۲)

کلی طور پر صحیح ہے۔ اور ملاحظہ فرمائیے اس پر کس قدر روشن دلیل لاتے ہیں۔" کیا نہیں سمجھتے کہ آخرت میں مرئی وہ ذات ہوگی۔ جو صفات کی جامع ہے۔ نہ وہ ذات جو اسماء و صفات سے خالی ہے۔ کیونکہ وہ کلی طور پر مجرد اعتبار ہے۔ کیونکہ ذات ہرگز صفات سے مجرد نہیں ہے۔ اور صفات ذات سے کبھی جدا نہیں ہیں۔ جدا اس اعتبار سے کہتے ہیں۔ کہ جب عارف پر حق تعالیٰ کی ذات کی گرفتاری غالب ہو جاتی ہے۔ تو اُس کی نظر سے ملاحظہ، اسماء و صفات ساقط ہو جاتا ہے۔ ذات سے صفات کی علیحدگی یا جدائی عارف کی نظر کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ نہ بہ اعتبارِ خارج اور نفس الامر" (۱۱-۲)

اس تحریر میں جو حضرت شیخ نے یہ فرمایا ہے۔ کہ" کیوں کہ ذات ہرگز صفات سے مجرد نہیں ہوتی"۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ اگر ذات صفات سے مجرد نہ ہوگی۔ تو مرکب ہوگی۔ ہرگز نہیں

حضرت شیخ اسماء وصفات سمیت ذات حق کو مجرد سمجھتے ہیں جیسے کہ محی الدین ابن العربی قدس سرہ خدا کو اعیان صفات اور اسماء وغیرہ کے ساتھ ہی ذات واحد سمجھتے ہیں۔ حضرت مجدد کا مدعا یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ ذات بغیر صفات کے نہیں ہے۔ یعنی جن اسماء صفات و افعال کو خدائے تعالیٰ سے منسوب کرتے ہیں۔ وہ اعتبارات کسی وقت بھی اُس سے جدا نہیں ہیں۔ اور یہی حضرت مجدد کا مقصد ہے یعنی اسماء و صفات و افعال سمیت ایک مجرد ذات ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جہاں شیخ نے اس کے خلاف لکھا ہے صرف نزاع لفظی سے کام لیا ہے۔ چنانچہ اس کی تائید میں اس کے بعد ہی حضرت مجدد کی یہ تحریر پڑھ لیجئے۔

"انسان کی عجیب و غریب خصوصیتوں میں سے ایک یہ بھی ہے۔ کہ اس کا معاملہ یہاں تک پہنچ جاتا ہے۔ کہ حضرت ذات احدیت مجردہ کا آئینہ بن جانے کی قابلیت پیدا کر لیتا ہے۔ اور شیونات و صفات کا سامنا کرنے کے بغیر ذاتِ احد کا مظہر ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ذات تعالیٰ ہر وقت صفات و شیونات کا جامع ہے۔ اور صفات و شیونات کسی وقت بھی ذات تعالیٰ سے

جدا نہیں" (۲-۱۱)

اس قدر تسلیم کر لینے کے باوجود بھی جب کبھی حضرت مجدد نے صفات کو زائد بر ذات فرمایا ہے۔ اُس کی سب سے بڑی وجہ ایک تو یہ معلوم ہوتی ہے۔ کہ اہل سنت والجماعت کے عقیدہ کے خلاف لکھنا پسند نہیں کرتے۔ اور یا توحید وجودی کی تردید پیش نظر ہوتی ہے۔ کیوں کہ اُن کے زمانہ میں بعض نااہل اور نام نہاد صوفیاء نے نظریۂ وحدۃ الوجود کو اپنی اصل حقیقت سے ہٹا دیا تھا۔ اور اُسے اپنی خواہشات کے قالب میں ڈھال لیا تھا۔

اس کے بعد حضرت مجدد کی یہ تحریر پڑھیئے "اور وجود کو جو متکلمین نے ثبوت و تحقیق کا مرادف سمجھا ہے یہ لغوی معنوں کے اعتبار سے ہوگا۔ ورنہ کہاں وجود اور کہاں ثبوت۔ کشف و شہود اور اہل نظر کے ایک بڑے گروہ کا استدلال ہے کہ "وجود" واجب الوجود کی عین حقیقت ہے۔ اور ثبوت معقولات ثانیہ میں سے ہے" (۲-۹۸)

اس تحریر میں گو حضرت شیخ نے زوردار الفاظ میں ذات و وجود کی عینیت کی وضاحت نہیں فرمائی۔ لیکن ایک وجہ سے جو انہوں

نے متکلمین کے نظریہ کو ٹوکا ہے۔ اور اہلِ نظر کے نظریہ کو ترجیح دی ہے۔ تو معلوم ہوا۔ کہ انہوں نے ذات و وجود کی عینیت کی تائید کی ہے۔ اور جب وجود عین ذات ہوا تو صفات خود بخود عین ذات ثابت ہوئیں۔ جس میں شک و شبہ کا شائبہ تک نہیں رہتا۔ لیکن اس کے باوجود بھی شیخ پھر اس پر اصرار کرتے ہیں۔ کہ وہ آٹھ صفات زائد بر ذات ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"وہ آٹھ صفات زائد بر ذات کی حیثیت سے خارج میں موجود ہیں۔" (۳-۱۷)

حیرت ہے کہ حضرت شیخ جہانِ خارجی کو صفات کا ظل قرار دیتے ہیں۔ اور پھر ان صفات کو خارج میں موجود تسلیم کرتے ہیں جو کہ توحیدِ وجودی کا نظریہ ہے۔ اور کسی طور بھی توحیدِ شہودی کے مطابق نہیں۔ جیسے کہ لکھتے ہیں۔

"فتوحاتِ مکی والے نے کیا خوب لکھا ہے۔ کہ عالم اعراضِ مجتمعہ کا نام ہے جو ذاتِ واحد سے قائم ہے" (۳-۷۹)

لیکن اس کے ساتھ انہیں اپنی غلطی کا احساس ہو گیا ہے کیونکہ [illegible]

تو اس کے معاً بعد تحریر فرمایا۔" لیکن شیخ (ابنِ عربی) قدس سرہٗ نے یہاں دو باتیں چھوڑ دیں کہ عارف اکمل کو اس حکم سے جُدا نہیں کیا۔ دوم یہ کہ اس کا قیام ذاتِ واحد سے مقرر فرمایا۔ حالانکہ اس کا (عالم کا) قیام اپنی اصل کے ساتھ ہے جو اسماء و صفات ہیں۔ نہ ذات تعالےٰ کے ساتھ۔ اگرچہ اسماء و صفات کا قیام ذات تعالےٰ سے ہے۔ کیونکہ حضرت ذات کو عالم سے استغنائے ذاتی ہے۔ اس قدر بلند ذات کے ساتھ عالم کا قیام کیونکر ہو سکتا ہے" (۳-۷۹)

قارئین حضرت مجدد کی اس کمزور تاویل کو بخوبی سمجھ گئے ہوں گے۔ اسماء و صفات خود ذات سے قائم ہیں۔ تو دوسری شئے اُن سے کیونکر قائم ہو سکتی ہے۔ وہ خود اظلال کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ تو اظلال کے اظلال کیونکر متصور ہو سکتے ہیں۔ اور حضرت مجدد کی تاویل سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ آپ اسماء و صفات کو مستقل طور پر فعال سمجھتے ہیں، حالانکہ عقل و نقل [illegible] رُو سے وہ فعال نہیں۔ بلکہ ذات ہی فعال ہوا کرتی۔ [illegible] اشیائے عالم میں سے کسی شئے [illegible]۔ اگرچہ [illegible]۔ مثلاً

یہ کہ پتھر کسے کہتے ہیں۔ تو جواب یہی ہوگا۔ کہ جس میں وزن، سختی، ایک خاص رنگ اور گولائی وغیرہ ہو اسے پتھر کہتے ہیں۔ اور یہ تمام عوارض ہیں۔

جیسے کہا جا چکا ہے اگر صفات خارج میں موجود ہیں۔ تو ذات بھی خارج میں موجود ہوگی۔ کیونکہ صفات کا قیام ذات کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ تو اب جائے غور ہے کہ ہمہ اوست کی صداقت میں کیا شک رہا۔ کیونکہ جب ذات و صفات ہر دو خارج میں موجود ہوں گے۔ تو بقول حضرت مجدد مشہود تو صرف ذات ہی ہوگی۔ جیسے کہ آپ نے ابھی پڑھا۔ کہ آخرت میں بھی ذات حق مرئی صورت میں متجلی ہوگی اور وہاں بھی اسماء و صفات کا مشاہدہ نہ ہو سکے گا۔ تو اس قول کی مناسبت سے جب ذات و صفات ہر دو خارج میں موجود ہوں گی، تو صفات تو مشہود نہ ہوں گی۔ جیسے کہ حضرت مجدد نے تسلیم کیا ہے۔ اور اس وقت جو کچھ مشہود ہوگا وہ عین ذات ہوگی۔

اور اسی مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں! "حق تعالیٰ کے سوا کسی کے لئے قِدم یعنی ہمیشگی نہیں ہے"

حضرت مجدد وجود و صفات کو غیر اللہ سمجھتے ہیں۔ کیونکہ انہیں

عین

عین ذات نہیں سمجھتے۔ تو غیر ذات ہو گئے۔ اور غیر ذات ہوئے تو حادث ہوئے۔ کیونکہ کم از کم حضرت مجدد شیونات اور حقیقت کعبہ کو تو عین سمجھتے ہیں۔ تو کیا شیونات متعدد نہیں ہیں۔ پھر وہ زائد کیوں نہ ہوں۔ اور کعبہ کی ظاہری صورت جو حادث ہے قِدم کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے۔ اگر کہا جائے۔ کہ کعبے کی حقیقت غیر حادث ہے تو اس طرح تو ہر شے کی حقیقت غیر حادث ہے۔ اور پھر جب حضرت شیخ صفات کو غیر ذات بھی تسلیم کرنے کو تیار نہیں، اور جب انہیں عین ذات نہیں سمجھتے۔ تو پھر حضرت مجدد اور جمہور اہل سنت کے عقائد میں کیا فرق آیا؟۔ اور حضرت شیخ اپنی ذات سے جن اسرار کو منسوب فرماتے ہیں۔ اور دعویٰ کرتے ہیں کہ مذکورہ اسرار آج تک کسی ولی اور بزرگ نے بیان نہیں کئے۔

تو اب اس دعوے کی [illegible] کیا [illegible] سکتا ہے۔ تو جس طرح علماء نے اہل سنت والجماعت ذات و صفات کی تحقیق میں دوراہے پر آکر ٹھہر گئے ہیں۔ اور کسی ایک فیصلہ تک نہیں پہنچ سکے۔ یہی حال حضرت مجدد کا بھی ہے۔ کیونکہ وجود و وجوب ذات و صفات، اگر غیر ذات ہیں تو ضروری ہے۔ کہ خدا نے انہیں اپنی فعلیت کی خاطر اپنے لئے نیستی یا عدم سے پیدا کر لیا ہو۔ لیکن ذاتِ بحت [illegible] حضرت

مجدد نسبت عدمیہ کے قائل ہی نہیں۔ اور ذات بحت سے علوم سابق ولاحق کو منتفی سمجھتے ہیں۔ تو پھر وجوب وصفات کہاں سے ظاہر اور متعین ہوئے۔ اور جب ذات بحت میں یہ اعتبارات موجود ہی نہ تھے تو کارخانۂ عالم خود بخود کیسے معرضِ ظہور میں آیا۔

اس کے بعد لکھتے ہیں: "تمام اہلِ سنت کا ماسوی اللہ کے حدوث پر اجماع ہے۔ اور متفقہ طور پر خدا کے غیر کو قدیم نہیں سمجھتے۔ اور جو شخص اس کی قدامت کا قائل ہے۔ اُسے گمراہ اور کافر کہتے ہیں۔"

(۱۷-۳)

یہاں مشکل یہ درپیش ہے۔ کہ اہلِ سنت صفات کو نہ عین ذات کہتے ہیں اور نہ غیرِ ذات۔ اگر ایک شخص صفات کو بدیں سبب قدیم کہے کہ وہ عین ذات ہونے کی وجہ سے قدیم ہیں۔ تو اہلِ سنت اُسے گمراہ اور کافر قرار دیں گے۔ کیونکہ اُن کے عقیدہ میں صفات عین ذات نہیں ہیں۔ اور اگر کسی نے صفات کو غیر کہا۔ تو پھر بھی اہلِ سنت والجماعت اسے کافر اور گمراہ کہیں گے۔ کیونکہ اُن کے عقیدہ میں صفات غیرِ ذات بھی نہیں۔ تو اب یہ شخص کہاں جائے گا۔ اُسے مجبوراً تسلی کے لئے اہلِ سنت کی رائے کی مخالفت کرنی ہو گی۔ کیونکہ اہلِ سنت کا عقیدہ اس امر میں مرکزیت کا حامل نہیں۔

حضرت مجدد صفات کو زائد بر ذات سمجھتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے انہیں اظلال کہتے ہیں۔ اور توحیدِ وجودی کا انکار بھی اس لئے کرتے ہیں۔ کہ ظل عین نہیں ہو سکتا۔ بلکہ غیر ہوتا ہے تو صفات کے حدوث میں کیا شک رہ جاتا ہے۔ حالانکہ شیخ صفات کے حدوث کے قائل نہیں ہیں۔ اور انہیں ذات میں ثابت کرتے ہیں۔ اور جب انہیں ذات میں ثابت تسلیم کرتے ہیں۔ تو وہ قدیم ثابت ہو جاتی ہیں۔ اور انہیں پھر بھی زائد بر ذات فرماتے ہیں۔ تو بہت سے قدیموں کا وجود ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں قدما کا تعدد تب ہی منتفی ہو گا۔ کہ صفات کو عین ذات سمجھ لیا جائے۔ ورنہ زائد بر ذات ماننے کی صورت میں یہ اشکال اسی طرح لاینحل رہے گا۔ اور کبھی انہیں غیرِ ذات اور کبھی عینِ ذات کی تکرار جاری رہے گی۔ اور عجیب اشکال یہ بھی ہے۔ کہ حضرت مجدد اپنی اکثر تحریروں میں حق تعالےٰ کو بذاتِ خود یا اپنی ماہیت میں قائم کہتے ہیں۔ وہاں اُنہوں نے صفات کو "وجود" سے قبل تسلیم کیا ہے۔ اور وجوبِ وجود کو ذات سے منتفی کیا ہے۔ گویا ذاتِ احدیت میں وجوب بھی نہیں۔ تو معلوم ہوا۔ کہ ذات واجب الوجود نہیں۔ اور جب ذات کے ساتھ وجود واجب نہیں، تو ذات

کی نفی لازم آئے گی۔ جس ذات کا اپنا وجود بھی اگر واجب نہیں۔ تو
اُسکی مثال ممکن الوجود کی ہوتی۔ کہ اگر وجود کا پلڑا بھاری ہوا۔ تو
موجود ہو گیا۔ ورنہ معدوم تو ہے ہی۔ اور جیسے کہ ہم لکھ چکے ہیں۔ حضرت
شیخ کی توحید کا نظریہ ہو بہو ویدک دھرم کی توحید تنزیہی کا ترجمان
معلوم ہوتا ہے۔ جو نفیِ ذات پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ اس کے ثبوت
میں حضرت مجدد کی یہ تحریر موجود ہے۔ فرماتے ہیں۔

"حق تعالےٰ نفسِ وجود کے تمام توابع کمالات یعنی حیات
اور ان کمالات کے حصول میں ان صفاتِ زائدہ کا
محتاج نہیں۔ گو اس کے لئے صفاتِ کاملہ زائدہ ثابت
ہیں۔ تو حق تعالیٰ جیسے کہ اپنی اقدس ذات سے موجود
ہے۔ نہ وجود سے۔ اسی طرح اپنی ذات سے زندہ ہے
نہ حیات سے۔ جو اُسکی حقیقت ہے۔ اور اپنی ذات
سے دانا ہے نہ صفتِ علم سے۔ اور اپنی ذات سے
بینا ہے نہ صفتِ بصیرت سے۔ اور اپنی ذات سے
سننے والا ہے، نہ صفتِ سمع سے۔ اور اپنی ذات سے
کلام کرنے والا ہے نہ صفتِ کلام سے، اور اپنی ذات
سے ایجادِ کائنات کا مبدا ہے نہ صفتِ تکوین سے"
(۳-۲۶)

یہ تحریر قابلِ غور ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ شیخ نے صفتِ
حیات کو تابع وجود کہا ہے۔ حالانکہ اس سے قبل آپ پڑھ چکے
ہیں۔ کہ حق وجود سے نہیں بلکہ اپنی ذات سے قائم ہے۔ اور
صفات ذات کے ساتھ ہیں، یعنی بہ نسبتِ وجود انہیں اسبق
مانا۔ اور یہاں انہیں توابع وجود سمجھتے ہیں۔ اور سراسر تنزیہی توحید
کو بیان کیا ہے۔ جو مکمل طور سے شریعت کے خلاف ہے۔ لیکن
اس تحریر میں بھی غیر شعوری طور پر توحیدِ وجودی کی تائید کی ہے
گو شیخ نے ایک وجہ سے یہ تحریر توحیدِ وجودی کے ردّ میں لکھی ہے۔
اور وہ یوں کہ جیسے ہم نے صفحاتِ گذشتہ میں لکھا ہے۔ وجودی
بھی اسی ذاتِ واحد کو حی و عالم و سمیع و بصیر وغیرہ سمجھتے ہیں اور
جب اُن کے خیال میں ان تمام اعتبارات و نسب کا مرجع ذاتِ
واحد ہی ہے۔ اور ہر کمال و صفت کے لئے وہی ایک ذات
کافی ہے۔ تو حضرت شیخ اُن کی مخالفت کرتے ہیں۔ کیونکہ اس سے
نظریۂ وجود کا اثبات ہوتا ہے۔ اس تحریر میں: نیز اس لئے کہ
شیخ نے اسے وحدۃ الوجود کے ردّ میں تحریر کیا ہے، لیکن غور
سے دیکھا جائے تو وہی وجودی توحید کا نظریہ پیش فرمایا ہے۔
اور حقیقت بھی یہی ہے۔ کہ توحیدِ وجودی ماننے کے سوا دوسرا

راستہ بھی نہیں۔ چاہے شعوری طور پر ہو یا غیر شعوری طور پر۔ ہر سچا صوفی اور روشن ذہن رکھنے والا انسان مجبور ہے کہ توحید وجودی کو معقول اور حقیقت سمجھ لے۔ چاہے بدیہی طور پر ہو یا نظری پر۔ اور مذکورہ بالا تحریر میں شیخ نے حق تعالیٰ کی ذات ہی کو فعال تسلیم کیا ہے۔ نہ صفات کو اور یہی ہمارا منشاء ہے۔

حضرت شیخ اس کے بعد اسی مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں۔

"کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات کسی امر یا اعتبار کا لحاظ کئے بغیر تمام کمالات کی جامع بلکہ ہر کمال کی عین ہے۔ کیوں کہ تبعض اور تجزی یعنے بعض بعض ہونا اور جزو جزو ہونا اُس بارگاہ میں ممکن نہیں۔ ہمہ دانائی ہے۔ اور ہمہ شنوائی ہے۔ اور سراسر بینائی ہے اسی طرح دیگر صفات کا حال ہے۔ اس کے علاوہ حق تعالیٰ کے لئے سات یا آٹھ صفات (سات اور آٹھ صفات میں حضرت مجدد کو ہمیشہ شک رہتا ہے۔ حمزہ) بھی اہل حق علماء کے نزدیک ثابت ہیں۔ اور یہ صفاتِ کاملہ جو قدیم ہیں۔ اُن کے کمالاتِ ذاتیہ کے اظلال اور مظہر ہیں۔ بلکہ کہہ سکتے ہیں: کہ اُن کے کمالات کے روپوش اور اُن پوشیدہ انوار

کے حجابات ہیں۔

(۲-۲۶)

مقام غور و فکر ہے۔ کہ ایک طرف تو حضرت مجدد نے ہیں، کہ سمع و بصر اور قدرت وغیرہ تمام کے تمام ذات حق کے عین ہیں۔ کیوں کہ حق عین بصر، عین سمع اور عین دانائی ہے اور پھر وہ سات یا آٹھ صفات بھی علیحدہ ذات کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ کیونکہ علمائے حق ایسا سمجھتے ہیں۔ یعنی علمائے اہلِ سنت والجماعت۔ گویا اس ایک ہی تحریر میں روشن تضاد موجود ہے۔ اور قارئین یہ فیصلہ نہیں کر سکتے۔ کہ حضرت شیخ کا اپنا ذاتی نظریہ کیا ہے۔ صفات کو عین ذات بھی سمجھتے ہیں اور زائد بر ذات بھی، اور پھر ان سات یا آٹھ صفات کو اُس کے کمالات کے اظلال بھی سمجھتے ہیں، جنہیں خود حضرت مجدد اسی تحریر میں عین ذات فرماتے ہیں۔ اور وہ کمالات یہی صفات تو ہیں۔ جو مرتبۂ ذات میں عین ذات ہیں۔ اور پھر ان سات یا آٹھ صفات کو انہی کے اظلال بھی سمجھتے ہیں۔ اب حضرت مجدد خود سوال کرتے ہیں، اور خود ہی جواب بھی دیتے ہیں۔

سوال: "جب حق تعالیٰ کی ذات تمام کمالات کے لئے کافی ہے تو پھر صفات کو کس لئے ثابت کیا جاتا ہے؟ اور

قدیموں کے بے شمار وجود کیوں دکھائے جاتے ہیں۔ اس لئے تو معتزلہ اور فلاسفہ نے ایک ہی ذات پر اکتفا کی ہے۔ اور قدیموں کی کثرت سے رُوگردان ہو گئے ہیں۔ اور ایک ذات کو کافی سمجھا ہے اور صفات کی نفی کی ہے۔

جواب:۔ حق تعالیٰ کی ذات اگرچہ کمالات کے لئے کافی ہے لیکن اشیاء کی تکوین و تخلیق کے لئے صفاتِ زائدہ کا وجود ضروری تھا۔ کیونکہ خدا کی ذات تنزیہ تقدیس اور جلال و کبریا کی انتہا میں ہے۔ اور کمال و غنا اُس کے لئے ثابت ہے۔ اور اشیاء کے ساتھ اُس کے لئے کمال بے مناسبتی ہے ان اللہ لغنیٌ عن العالمین۔ اللہ تعالیٰ عالموں سے غنی اور بے نیاز ہے اور عادت اور حکمت کے موافق آنا دہ و افادہ کے لئے مستفید اور مستفیض کی مناسبت بہت ضروری ہے۔ اور یہ صفات ہیں جنہوں نے ایک درجہ تنزل کر کے ظلیت پیدا کر لی۔ اور اشیاء کے ساتھ کچھ نہ کچھ مناسبت حاصل کر لی۔ اگر صفات کا واسطہ نہ ہوتا۔ تو اشیاء سے کسی شے کا

حصول متصور نہ ہوتا۔ کیوں کہ اشیاء حق تعالیٰ کے انوار کی ذاتی کرنوں میں ہلاک ہو جاتیں۔ اور فانی اور نیست و نابود ہونے کے سوا اور کچھ حاصل نہ ہوتا۔ یہ بہت نادان لوگ ہیں جو صفات کو ثابت نہیں کرتے اور اشیاء کی ایجاد کو ذاتِ بحت سے منسوب کرتے ہیں۔ صادرِ اول ہے ہی کیا چیز۔ کہ صفات کے حجاب کے بغیر حق تعالیٰ کی ذات کے انوار میں فانی اور لاشے نہ ہو جائے؟

(۳-۲۶)

جب حق تعالیٰ کی ذات کو حضرت مجدد حصولِ کمالات کے لئے کافی سمجھتے ہیں۔ تو پھر خدا نے ایسا کیوں کیا کہ صفات کو پیدا فرمایا کیونکہ تخلیقِ کائنات کے لئے بقولِ شیخ صفاتِ زائدہ کا وجود ضروری تھا۔ لیکن ہم کہیں گے کہ کیوں ضروری تھا۔ کیا اکیلی ذات کافی نہ تھی۔ حالانکہ شیخ اُسے سمجھتے ہیں۔ لیکن سبب یہ ظاہر کرتے ہیں۔ کہ خدا تنزیہ اور تقدیس کی انتہا میں ہونے کی وجہ سے اشیاء کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا۔ کیونکہ وہ غنیُّ العالمین ہے۔ لیکن حضرت مجدد خود یہ حدیث قدسی پیش فرماتے ہیں کہ کُنْتُ کَنْزًا مَخْفِیًّا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ۔

یہاں خود حق تعالیٰ ہی تخلیق کو اپنی ذات کی طرف منسوب کرتا ہے۔ نہ صفات کی طرف۔ حیرت ہے کہ حق تعالیٰ نے انتہائے تنزیہ کے باوجود مخلوق کی تخلیق کیوں پسند فرمائی۔ چنانچہ آپ پڑھ چکے ہیں۔ کہ حضرت مجدد مخلوق کی پیدائش کو حرکتِ حُبی کا سبب بیان فرماتے ہیں۔ تو حق کی ذات میں جب حرکتِ حُبی پیدا ہوئی۔ تو اُس کے تمام تنزیہ اور تقدس کو ڈھانپ لیا۔ گویا حق تعالیٰ کی ذات میں ایک ایسی شئے بھی موجود تھی جس نے تنزیہ تقدس اور غنا کو مغلوب کر لیا۔ اور وہ تھی حرکتِ حُبی۔ اور حُب کا علتِ فاعلی کون تھا؟ وہ بقولِ حضرت مجدد آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وجود مبارک تھا۔ اور انہی کی خاطر کائنات تخلیق فرمائی۔ گویا حقیقتِ محمدی کے تقاضائے اظہار نے حق تعالیٰ کے ذاتی تقدس، تنزیہ اور غنا کو بھی روک لیا۔ اور پھر حیرت یہ ہے کہ اگر یہ غنائے ذاتی تھا۔ تو تبدیل کیسے ہو گیا۔ اور پھر حضرت مجدد تحریر فرماتے ہیں۔ کہ خدا نے اپنی عادت اور حکمت کے موافق استفادہ اور فائدہ کے لئے مخلوق پیدا فرمائی۔ گویا مخلوق پیدا کرنا خدا کی عادت ہے۔ یعنی اس سے قبل بھی خدا نے مخلوق پیدا فرمائی تھی اور نعوذ باللہ وہ مجبور ہے کہ پیدا کرتا رہے۔ کیونکہ عادت کا

مقتضیٰ یہی ہے اور پھر مخلوق کے پیدا کرنے کے لئے حضرت مجدد صفات کا واسطہ ضروری سمجھتے ہیں۔ اور ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کو واسطہ کی ضرورت پیش ہوئی۔ یعنی صفات کی عدم موجودگی میں وہ مخلوق کے پیدا کرنے سے قاصر ہوتا۔ حالانکہ حضرت شیخ یہ تسلیم بھی کرتے ہیں۔ کہ تمام کمالات کے حصول کے لئے ذات کافی ہے۔ اور پھر یہ بھی لکھتے ہیں۔ کہ صفات نے ایک درجہ تنزل کیا۔ کیا وہ تنزلِ صفات ذات سے تھا یا کسی غیر سے؟ اگر تنزلِ صفات ذات سے متصور ہو۔ تو معلوم ہوگا۔ کہ صفات مرتبۂ ذات میں عین ذات تھیں۔ اور تنزل کے بعد بھی عین ذات ہیں کیونکہ صفت بغیر ذات کے نہ تو قائم ہو سکتی ہے۔ اور نہ فعال ہو سکتی ہے۔ صفات کا نزول حقیقت میں ذات ہی کا نزول ہے اور یہ تنزل صرف اعتباری حیثیت رکھتا ہے۔ ذاتِ باری تنزل سے بالاتر ہے۔

سوال:۔ فلاسفہ اور معتزلہ اگرچہ صفات کو خارج میں ثابت نہیں کرتے۔ لیکن اعتباراتِ علمیہ کی رُو سے اُن کے قائل ہیں۔ اور مرتبۂ علم میں کمالاتِ ذاتیہ کو ایک دوسرے سے جدا سمجھتے ہیں۔ تو اشیاء کا موجود ہونا ذاتِ بحت کی طرف

منسوب نہ ہوا. کیوں کہ درمیان میں اعتبارات کا واسطہ پیدا ہوگیا.

جواب :- عالم کی ایجاد خارج میں ہے. اور عالم خارج میں موجود ہے (حالانکہ حضرت مجدد ذاتِ احدیت کو بھی خارج میں موجود مانتے ہیں. حمزہ) تو حجاباتِ خارجی کا وجود ضروری ہے. اس لئے کہ اشیاء وجودِ خارجی کا وسیلہ ہوسکیں. اور خارج میں انہیں فانی اور نیست و نابود ہونے سے بچایا جا سکے. اعتباراتِ علمی وجودِ خارجی کے کام نہیں آسکتے (یعنی ذات کی علمی صورتیں خارجی صورتوں سے تعلق نہیں رکھتیں حمزہ) اور علمی حجابات کی حفاظت کی کفالت نہیں کرسکتے (ان بعض صوفیاء جو عالم کو مرتبۂ علم سے باہر نہیں سمجھتے تو اگر انہیں علمی اعتبارات نفع دے سکیں. اور علمی وجود ان کا وسیلہ ہوسکیں. تو مجاہدے. لیکن علم خارج میں موجود ہے (خارج میں کس سے قائم ہے. کیونکہ صفت بغیر موصوف کے قائم نہیں رہ سکتی؟ حمزہ) اگرچہ یہ خارج اُس خارج کا ظل ہے. اور یہ وجود اُس وجود کا ظل ہے. تو خارجی وجودوں کا حجاب ضروری ہے. اس لئے

کہ عالم کے وجودِ خارجی کا وسیلہ ہو سکے. اسی لئے صفاتِ حقیقیہ کا وجود خارج میں ضروری ہے (اور یہی تو وجودی کہتے ہیں. کہ عالم اجتماعِ صفات کا نام ہے. حمزہ) اس لئے کہ اشیاء کو ترتیب دے سکیں (صفات سرے سے فعال ہی نہیں. جو اشیاء کو ترتیب دے سکیں حمزہ) اور اپنے وسیلہ سے کمالاتِ ذاتیہ کو عالم کے آئینوں میں ظاہر کیا جا سکے. صفات اگرچہ ذات کے حجابات ہیں (جو ذات و صفات کو جدا سمجھتے ہوں. اُن کے خیال میں حجابات ہوں گے. حمزہ) تو کمالاتِ ذاتیہ کا ظہور بھی اُن سے وابستہ ہے" (۳-۲۶)

قارئین نے اس سوال وجواب کی ابتدا میں پڑھا ہوگا. کہ حضرت شیخ تمام کمالات کے حصول کے لئے ذات کو کافی سمجھتے ہیں اور جب کمالاتِ ذاتیہ کا ظہور صفات سے وابستہ ہے. تو پھر بقولِ حضرت مجدد وہ بے وجود و بے صفات ذات معطل ثابت ہوتی ہے. اور یہ جو کچھ اُس سے ظاہر ہوا کیسے ہوا. لیکن حضرت مجدد کی اکثر تحریریں ایسی ہوا کرتی ہیں. کہ اُن میں حتمی رائے کا اظہار نہیں ہوتا. ایک ہی بات کو دو تین طرح سے بیان کرتے ہیں. جس

سے قارئین کسی خاص فیصلہ تک نہیں پہنچ سکتے۔ مثلاً اسی مکتوب میں اُن کے یہ الفاظ پڑھیے۔

"بندہ حق نہیں ہو سکتا۔ لیکن حق کے فضل سے جدا بھی نہیں ہوتا" (۳-۲۶)

یہ بھی شیخ اکبرؒ کے قول سے مستفاد معلوم ہوتا ہے۔ جو فرماتے ہیں،

"الحقُ حقٌ ولو تنزّل، والعبدُ عبدٌ ولو ترقّی"

اور پھر اسی مکتوب میں حضرت شیخ کی یہ تحریر بھی ہے۔

"عالم اگرچہ ظلالِ صفات ہے۔ اور صفات حق تعالیٰ کے ظلال ہیں۔ لیکن اس ظلیت کے بہت مدارج ہیں"

ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ درختِ شہتوت کے پتے، میوہ، شاخیں اور تمام اجزاء ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور اُن پر مختلف احکام وارد ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ درخت شہتوت کے یہ تمام اجزاء صرف ایک ہی وجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ وجودیوں نے یہ کب کہا ہے کہ ہر شجر خدا ہے۔ وہ تو صرف یہ کہتے ہیں۔ کہ ہر شے کا وجود خدا کا وجود ہے۔ وہی ایک "ہونا" یا "بودن" ہے۔ جو ہر شے کی ہستی کا اصل ہے۔ تو وجود کی لحاظ سے ہمہ اوست کہتے ہیں نہ جسمانی لحاظ سے۔ اگرچہ صفات حق تعالیٰ

کے ظلال ہوں۔ اور عالم ظلالِ صفات۔ تو پھر وجود واحد میں شک ہی کیا رہ جاتا ہے۔ حالانکہ اسی مکتوب میں حضرت شیخ تحریر فرماتے ہیں۔ کہ صفات خارج میں موجود ہیں۔ اور اسی مکتوب میں لکھتے ہیں۔ کہ عالم ظلالِ صفات ہے۔ تو یہ ہر دو تحریریں بظاہر متضاد ہیں۔ اور قارئین کچھ فیصلہ نہیں کر سکتے۔ کہ ان میں سے کس تحریر کو موجب تسلی مان لیں۔ کیوں کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ صفات کے ظلال بھی خارج میں موجود ہوں۔ اور خود صفات بھی۔ اور آپ پڑھ چکے ہیں۔ کہ حضرت مجدد ظل کی تعریف میں تحریر کر چکے ہیں۔ کہ وہ وجودِ شے دوسرے تیسرے یا چوتھے مرتبہ میں؟ تو پھر فعال ذات ہی ہوئی نہ صفات۔ اور وہی ذات تمام کمالات کے لئے کافی ہے۔

حضرت مجدد اہل سنت والجماعت کے تتبع میں صفات کو زائد بر ذات تو کہتے ہیں۔ لیکن کبھی کبھی اُن علماء کے علم کو صورت کا علم بھی کہتے ہیں۔ نہ نفسِ شے کا علم (مکتوب ۴۸-۳۰) میں اُن کی یہ تحریر ملاحظہ فرمائیے۔

"جاننا چاہیے۔ کہ علم حضوری میں عالم و معلوم متحد ہیں۔ اس علم کا عالم سے جدا ہونا جائز نہیں۔ کیوں کہ معلوم

اُس کا اپنا نفس ہے؟

اس تحریر میں شیخ نے وحدۃ الوجود تو کیا عینیت کو بھی تسلیم کر لیا ہے۔ اور وہ یہ کہ خالق و مخلوق اگر مرتبۂ علم میں متحد یعنی عین ذات ہیں۔ اب خارج کے اعتبار سے وہ عینیت کہاں گئی۔ کیوں کہ شیخ فرماتے ہیں۔ کہ اس علم کا عالم سے جدا ہونا جائز نہیں۔ بقولِ سلطان العارفین حضرت بایزید بسطامیؒ اب بھی سب کچھ اس کے علم میں ہے۔ (خطبات اقبال)

اور قارئین نے شیخ کی اس معرفت کے متعلق پڑھا ہی ہے جس میں انہوں نے فرمایا تھا۔ کہ سب اشیاء حق تعالیٰ کی معلوم و مقدور ہیں۔ لیکن ان کے ساتھ علم و قدرت کا کچھ بھی تعلق نہیں اور ہم نے اس کی جو وضاحت کی تھی۔ مذکورہ بالا تحریر میں شیخ نے وہی کچھ تحریر فرما دیا ہے۔

اس تحریر کے معاً بعد شیخ نے ایک ایسی بات کہی ہے جو آں حضرت صلی اللہ [illegible] علیہ و آلہٖ وسلم کی [illegible] حدیث کے سراسر خلاف ہے۔ اور وہ کہ مَا عَرَفْنَاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ وَ مَا عَبَدْنَاکَ حَقَّ عِبَادَتِکَ [illegible] س حدیث [illegible] کے حصہ اول کے خلاف حضرت مجدد یوں رقم طراز ہیں۔ "جاننا چاہیئے۔ کہ جب علم حضوری کا

میں معلوم نفسِ شے ہے۔ نہ کہ اُس شے [illegible] صورت۔ تو معلوم جس طرح ہے بعینہٖ اسی طرح منکشف ہو جاتا ہے۔ اور کما حقہٗ علم میں آ جاتا ہے۔ اور اُس کی کنہہ اور حقیقت معلوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ایک شے کی کنہہ اُس شے کے نفس سے مراد ہے" (۳-۴۸)

اگر سالک کے اعتبار سے معلوم [illegible] تعالیٰ کی ذات ہو۔ تو ذاتِ حق کی کنہہ اور حقیقت کا معلوم ہو جانا جمہور علمائے اہلِ اسلام کے نزدیک ناممکن ہے۔ کہاں تو یہ کہ حضرت مجدد حق تعالیٰ سے وجوب وجود کی بھی نفی فرماتے ہیں۔ اور اُسے وراء الورا کہتے [illegible]۔ اور کہاں یہ کہ ذات کو بھی جاننا ممکن سمجھتے ہیں۔

اب اسی مکتوب [illegible] [illegible] کے خلاف تحریر فرماتے ہیں۔

"پوشیدہ نہ رہے کہ جب اللہ تعالیٰ [illegible] ذات [illegible] علم حضوری ثابت ہوا۔ جیسے کہ کہا گیا ہے۔ تو [illegible] لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی [illegible] کی [illegible] منکشف ہو جائے۔ [illegible] اللہ تعالیٰ کی ذات کما حقہٗ منکشف اور معلوم ہو جائے۔ اور یہ بات علماء کے مقررہ اصولوں

کے خلاف ہے" (۳-۴۸)

صرف علماء ہی نہیں بلکہ آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کے قول کے بھی خلاف ہے۔ اور شیخ اکبر اور دیگر صوفیہ بھی اس کے مخالف ہیں۔ کیونکہ جس شے کی کنہہ منکشف ہو سکے وہ محدود ہوتی ہے۔ اور پھر حق تعالیٰ کی ذات ہو جس کی کنہہ اگر انسان کو معلوم ہو سکے۔ تو پھر انسان حق تعالیٰ کی ذات کے مقابلہ میں غیر محدود ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ [illegible] (۳-۹۰) میں رویتِ باری سے انکار کرتے ہیں۔ ناظرین صفحاتِ گذشتہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ جو سوال اور جواب کی صورت میں ہے۔

حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ قابِ قوسین میں ظلیت موجود ہوتی ہے۔ لیکن اَواَدنیٰ میں یہ حالت ہو جاتی ہے۔ کہ "جاننا چاہیئے کہ اَو ادنیٰ کے معاملہ میں جس کا تھوڑا سا ذکر عارف کامل اپنے کاتب شمال یعنی دستِ چپ کا اعمال نامہ لکھنے والے فرشتے کو موجود نہیں پاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ اس کا (دستِ چپ) یمین (دستِ راست) کا حکم پیدا کر لیتا ہے۔ کیونکہ شمال عدم کی

مقتضیات سے ہے۔ اور جب عدم کے احکام زائل ہو جاتے ہیں، تو باقی وجودِ صرف رہ جاتا ہے۔ جہاں کوئی شمال نہیں۔ بلکہ حق تعالیٰ کے دونوں ہاتھ یمین یعنی دستِ راست کا حکم رکھتے ہیں۔" (۳-۱۱)

یعنی عارف کامل وجودِ صرف اور عین حق ہو جاتا ہے۔ اور اگر حضرت مجدد اس کے بعد بھی نظریۂ وحدۃ الوجود کی صداقت سے انکار کرتے ہیں، تو ہم کیا کہہ سکتے ہیں۔ اُن کی مرضی ہی ہو گی۔

اس کے بعد دوسرے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں "برخلاف واجب الوجود کی صفات کے کہ وہ بھی اس فقیر کی نظرِ کشفی میں اپنے موصوف جل شانہٗ کی مانند حی و عالم ہیں" (۳-۱۱۳)

یہاں شیخ صاف [illegible] عینیت کے قائل ہو گئے ہیں۔ اور صفات کو عین سمجھا ہے۔ اور زائد بر ذات کے نظریہ سے انکار کیا ہے۔ اور حق تعالیٰ کے لئے وجوبِ وجود کو بھی تسلیم کر لیا ہے۔ حالانکہ گزشتہ تحریروں میں ذاتِ حق سے وجوب و وجود کی [illegible] فرما چکے ہیں۔ اور [illegible] صفات کے متعلق شیخ اکبر کے خیالات کی مخالفت بھی کر چکے ہیں۔ جیسے قارئین ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

اور اسی مکتوب میں آگے چل کر تحریر فرمایا ہے: "کیونکہ
حق کی صفات حی و عالم ہیں۔ تو اُن کے ساتھ حیات
وعلم کا قیام ضروری ہے۔ کیونکہ میں کہتا ہوں کہ دونوں
واجب تعالیٰ کی ذات سے قائم ہیں۔ ایک اصلیت
اور دوسری تبعیت کے طور پر۔ جیسے کہ علماء نے
اعراض کی بقا کے متعلق لکھا ہے۔ کہ عرض اور عرض
کی بقا ہر دو عرض کے محل سے قائم ہوتے ہیں۔ اس کی
تحقیق یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی صفاتِ واجبی کا قیام
ذات سے ایسا نہیں۔ جیسے عرَض کے قیام جوہر سے ہوتا
ہے۔ حاشا و کلا۔ (بیشک پھر تو جوہر ان اعراض کا معلول
ٹھہریگا۔ حمزہ) بلکہ اس طرح ہے۔ جیسے کہ مصنوع
کا قیام صانع سے ہوتا ہے۔ صانع مصنوع کا قیوم ہے
اگرچہ وہاں انفصال ہے۔ اور یہاں انفصال نہیں لیکن
وہ قیام ایسا ہے جیسے کہ ایک شے کا قیام اپنی ذات
سے ہوا کرتا ہے۔ صرف اس قدر فرق ہے۔ کہ وہاں زیادت
ثابت ہے اور یہاں زیادت متصور نہیں۔ لیکن وہ زیادتی
اُسے غیریت کی حد تک نہیں پہنچاتی۔ اس کے حق میں لا غیرہ فرمایا گیا

(بلحاظ عقیدۂ علماء) تو دونوں جگہ غیریت اعتباری ثابت ہوئی
اور قیام متحقق ہوا۔" (۱۱۳-۱)

قابلِ غور یہ بات ہے۔ کہ شیخ علاء کی اس بات کی تردید
کرتے ہیں۔ کہ صفات کی مثال ذات میں ایسی ہے۔ جیسے جوہر
میں اعراض۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر ذات اعراض کی معلول
ٹھہرتی۔ اور ذاتِ حق کسی شے کی معلول نہیں ہو سکتی۔ جیسے
کہ آپ شیخ اکبر کا بیان پڑھ چکے ہیں۔ اور وہ یہ کہ اگر ذات میں
صفات کی کثرت ثابت ہو جائے۔ تو ذات اُن صفات کی معلول
بن جائیگی۔ اور اس تحریر میں حضرت مجدد صاف طور پر بتاتے
ہیں۔ کہ صفات کا تعلق ذات کے ساتھ ایسا ہے۔ جیسے ایک
شے کا تعلق اپنی ذات سے ہوتا ہے۔ یعنی صفات کو عین ذات
سمجھا ہے اس کے باوجود بھی صفات کی زیادت تسلیم کی ہے اور
جب زیادت تسلیم کر لی تو ذات کو صفات کا معلول مقرر کیا
لیکن پھر بھی وہ صفات کو حدِ زیادت تک نہیں پہنچاتے۔
کیونکہ اہلِ سنت والجماعت کا عقیدہ لا غیرہ بھی ہے۔ یعنی
صفات اگرچہ عین ذات نہیں مگر غیر ذات بھی نہیں۔ اور آخر
میں اس غیریت کو اعتباری بھی مانتے ہیں۔ تو ذات میں اگر صفات

کی کثرت ثابت ہو جائے۔ تو اُسے اعتباری کہنے کا مطلب کیا ہے۔ اعتباری تو تب ہوتی۔ کہ فعال صرف ذات کو تسلیم کیا جاتا اور تمام کمالات کے حصول کے لئے صرف ذات کو کافی سمجھ لیا جاتا۔ جیسے کہ بیانِ گذشتہ میں شیخ نے اس بات کو تسلیم کر لیا ہے۔ تو اس نظریہ کے دو پہلو صداقت پر مبنی قرار نہیں دیئے جا سکتے۔ ضروری ہے۔ کہ یقین و اطمینان حاصل ہونے کے بعد ایک ہی امر کو تسلیم کر لیا جائے۔ ورنہ کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ حضرت مجدد عالم تھے۔ تصوف کے ساتھ اُن کا علاقہ صرف رسمی سا ہی تھا۔ اور خود بھی علمائے اہلِ سنت الجماعت کی مانند صاحب یقین نہیں تھے۔

اس کے بعد پھر شیخ نے یہی بحث شروع کر دی ہے اور تحریر فرمایا ہے۔

"صوفیا نے کہا ہے کہ اللہ تعالٰے کی ذات سراسر علم اور سراسر ارادہ ہے۔ اور اگرچہ ہر اعتبار سراسر ذات ہے۔ لیکن مرئی وہ اعتبار ہے۔ نہ دیگر اعتبارات لا تدرکہ الابصار (آنکھیں اُس کے ادراک سے قاصر ہیں) یہ سر یہاں طلب کرنا چاہیئے" (۱۰۰-۳)

اب اس سے آگے شیخ سوال کرتے ہیں۔ اور خود ہی جواب دیتے ہیں۔ اور آپ نے پڑھا ہو گا۔ کہ اس سے قبل بھی ہم نے شیخ کی ایک ایسی ہی تحریر نقل کر دی تھی۔ کہ خدا سراسر علم شنوائی اور بینائی ہے۔ اور عبدالکبیر یمنی کے جواب میں فرمایا تھا۔ کہ خدا اپنی ذات سے عالم ہے وغیرہ۔

سوال:- جب اعتبارات میں کوئی تمیز نہیں اور ہر ایک عین ذات ہے۔ تو پھر رُویت تمام اعتبارات میں سے صرف ایک اعتبار کے تحت لاتے ہو؟

جواب:- یہ اعتبارات اگرچہ عین ذات ہیں۔ بلکہ ایک دوسرے کے بھی عین ہیں۔ اور وہ تمیز اور امتیاز نہیں رکھتے جو عالم چون کے گرفتاروں کے نزدیک معتبر ہے لیکن اُن کے مابین بے چُون کا امتیاز ثابت ہے۔ اور وہ خوش قسمت ہیں۔ جو عالم چُون سے بے چُون طور پر عالم بے چون کے ساتھ شامل ہو گئے ہیں" (۱۰۰-۳)

یہاں پھر شیخ نے اس امر کو شمسِ نصف النہار کی مانند ثابت اور ظاہر فرمایا ہے۔ کہ حق خود ہی علم ہے۔ قدرت و ارادت ہے۔ اور بذات خود سمیع و بصیر بھی۔ اور یہ تمام نسبتیں اور اعتبارات

اسی ایک ذات کی طرف راجع ہیں۔ اور اعتبارات کیلئے تمام کثرت اسی ایک ذات میں فنا ہوگئی ہے۔ اور ان نسبتوں اور اعتبارات کے باوجود وہ صرف ایک ہی ذات ہے۔ اور اس ذات میں کوئی کثرت اور زیادت متصور نہیں۔ لیکن آپ کو یہ پڑھکر حیرت ہوگی۔ کہ اس کے بعد پھر سے حضرت مجدد کا خیال تبدیل ہوگیا ہے۔ کیونکہ اُنہوں نے اس نظریہ میں پھر صفات کی کثرت تسلیم کی ہے۔ لکھتے ہیں۔

" اور مرتبۂ اول کے سوا دوسرا مرتبہ ثابت نہیں ہوتا، اور کسی طور بھی اُن کی (صفات کی) جدائی متصور نہیں (یعنی ذات سے۔ مترجم) اور جب تک دوسرا مرتبہ ثابت نہیں ہوتا اور کسی متصور طریقہ سے اُن کی جدائی حاصل نہ ہو۔ اُس وقت تنزل و تعین نہیں ہو سکتا۔ حضرتِ ذات اور اُس کی صفاتِ حقیقیہ گویا ایک مرتبہ میں ثابت ہیں (یعنی عین ذات۔ مترجم) اور زیادت کے باوجود بھی عین ذات ہیں"

(۳ - ۱۱۴)

قارئین کو معلوم ہوگیا ہوگا۔ کہ حضرت مجدد یہ بھی مانتے ہیں کہ صفات عین ذات ہیں۔ اور اس کے باوجود بھی صفات کی زیادت کے بھی قائل ہیں۔ مگر یہ غور نہیں کہ ذات واحد میں زیادت کیسے عقل

میں آسکتی ہے۔ اس سے تو ذات کا متعدد ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اعتبارات عین ذات ہیں۔ اور پھر کثرت و زیادت بھی ہے۔ اور چونکہ ہر اعتبار عین ذات ہے۔ اس لئے ہر اعتبار زیادت کی حالت میں ذات ہے۔ اور اسی طرح ذات کا تعدد ثابت ہے۔ لیکن حضرت شیخ مجدد کی اکثر تحریریں ایسی ہوتی ہیں۔ جو ایک دوسرے کی معارض ہوا کرتی ہیں۔ اور کبھی کبھی تو مکمل طور پر متضاد ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے۔ کہ اُن کی نظرِ کشفی میں یہ کھلا ہوا تضاد تضاد نہ ہو۔ لیکن جہاں تک اُنکی ظاہری تحریر کا تعلق ہے اُس سے صاف طور پر تضاد ثابت ہوتا ہے

فصل سوئم

شیون

شیون شان کی جمع ہے۔ جو "حالت" کو بھی کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں اُس سے مراد حق تعالٰی کے گوناگوں حالات ہیں۔ جو زیادہ تر صفات کے اثر سے ظاہر ہوتے ہیں

مثلاً کہا جاتا ہے۔ "فلاں کی شان و شوکت" تو ظاہر ہے کہ "شان" ایک انسان سے اُس کی علمی، مالی اور اعلیٰ نسبی کی وجہ سے منسوب کی جاتی ہے۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے۔ کہ امام فخر الدین رازی کے علم کی یہ شان تھی۔ کہ اُنہوں نے ہستیٔ باری کے اثبات میں سینکڑوں دلائل پیش کئے تھے۔ اسی طرح حق تعالےٰ کے متعلق بھی کہا جاتا ہے۔ اور اُس کے کمالاتِ ذاتی کے اظہار کی وجہ سے بڑی شان کا مالک کہا جاتا ہے۔ لیکن حضرت مجدد نے لغوی اور اصطلاحی معنوں سے پورے طور پر ہٹ کر اُس کے متعلق لکھا ہے۔ اور چونکہ اُن کا مدعا نظریۂ وحدۃ الوجود کی تردید تھا۔ تو اس کے لئے اُنہوں نے سب سے قبل ذاتِ خداوندی سے وجود کی نفی بیان کی۔ اور صفات کو ذات میں شامل فرمایا۔ پھر اس کے خلاف اُنہوں نے ذاتِ بحت میں صفات کی بھی نفی کر دی۔ صرف شیون کو ہی عین ذات بتایا۔ جس کا بیان آگے آئے گا۔ لیکن اس خیال نے کبھی اُن کے بنیادی نظریہ کو کچھ فائدہ نہیں پہنچایا۔ کیونکہ اُنہوں نے باوجود اس کے کہ شیون کو عین ذات کہا۔ لیکن پھر بھی وہ زائد بر ذات ہیں لیکن حقیقی اختلاف تو اس میں ہے۔ کہ کیا ذات واحد میں

کثرت متصور ہو سکتی ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک ہرگز متصور نہیں ہو سکتی۔ صفات ہوں یا شیون یہ تمام کے تمام نسب و اعتبارات ہیں۔ جو صرف ایک ہی ذات کی طرف راجع ہیں اور بس۔

دوسری بات جو بیان کی ہے یہ ہے کہ شیون بدلتے رہتے ہیں کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ۔ خدائے برتر ہر روز ایک نئی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ اور شان کی جو بھی تجلی ہو جائے وہ دوبارہ ظاہر نہیں ہوتی۔ کیونکہ اُس کے لئے تکرار ممنوع ہے۔ لیکن صفات کبھی تبدیل نہیں ہوتیں۔ خدا کی ہر شان اُس کی صفاتِ ذاتیہ کے کمالات کا مظہر ہوتی ہے۔ اور شیون عین ذات ہو سکتی ہیں۔ تو صفات بدرجہ اولیٰ عین ذات ہو سکتی ہیں۔ اور پھر کائنات کا ہر ذرہ بھی اس لحاظ سے عین ذات متصور ہو سکتا ہے۔ کہ وہ وجود علمی رکھتا ہے۔ جو حضرتِ علم میں ثابت ہے۔ جس کے متعلق آپ نے صفحاتِ گزشتہ میں حضرت بایزید بسطامیؒ کا قول پڑھا ہوگا۔ اس کی تائید میں شیخ اکبرؒ لکھتے ہیں۔

"جیسے کہ ہم خدا کے علم میں تھے۔ اسی طرح پیدا ہوئے

اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ رنگ برنگ اشیا محض اتفاق سے پیدا ہوگئی ہوتیں۔ اور یہ ممکن نہیں، کیونکہ اسے خاص خاص صورتوں کا علم نہ ہوتا۔" (فتوحات)

اور ہم یہ بھی تو کہہ سکتے ہیں، کہ کسی شے کی صورت ہی نہ ہوتی، بلکہ کچھ نہ ہوتا۔ — اور حضرت مجدد بھی اس کی تائید کرتے ہیں اور تحریر فرماتے ہیں کہ

"اور حق تعالیٰ سے زیادہ اور کون شے اظہر ہوگی کیونکہ تمام اشیاء اُس کے ساتھ ہیں۔ اور اسی سے ظاہر ہوتی ہیں۔" (۲۴۷)

آپ پیچھے پڑھ آئے ہیں، کہ شیخ تمام کمالات کے لئے ذات کو کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن اشیاء اور عالم سے اسے غنی سمجھتے ہوئے اشیاء کی تخلیق کو صفات سے متعلق بتاتے ہیں۔ لیکن تحریر میں پچھلی تحریر کے خلاف اشیاء اُسی ذات سے ظاہر فرماتے ہیں۔ اور اشیاء کی معیتِ حق کے قائل بھی ہیں۔ اور اس تحریر میں خالق و مخلوق کی عینیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن پھر اُس کے خلاف ممکنات کی بنیاد عدم پر استوار کرتے ہیں۔ جس کا ذکر اپنے موقع پہ ہوگا۔

حضرت مجدد لکھتے ہیں: "غرضیکہ صفاتِ حق تعالیٰ کی ذات پہ وجودِ زائد کے ساتھ خارج میں موجود ہیں اور شیونات حق تعالیٰ کی ذات میں مجرد اعتبارات ہیں۔" (۲۸۷)

قارئین نے صفحاتِ گذشتہ میں ملاحظہ فرمایا ہوگا، کہ حضرت مجدد اگرچہ کبھی کبھی صفات کو زائد بر ذات کہتے ہیں لیکن جب ذات سے وجود کو منتفی کرتے ہیں۔ تو صفات کو ذات میں شامل بیان کر دیتے ہیں۔ لیکن جب بعد میں انہیں خیال آگیا ہے کہ وجود تو بہ نسبت صفات کے زیادہ تر بدیہی ہے کہ اسے ذات کا عین سمجھ لیا جائے۔ کیونکہ وجود متعدد تو ہو نہیں سکتا۔ اور صفات تو اُن کے خیال میں متعدد ہیں۔ تو پھر انہوں نے صفات کے مقابلہ میں شیونات کو آگے بڑھایا۔ جسے ایک معمولی سمجھ رکھنے والا بھی سمجھ سکتا ہے۔ کہ وہ آثارِ صفات کے نتیجہ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ہم نے صفحاتِ گذشتہ میں بھی اس کے متعلق شیخ کی ایک تحریر نقل کر دی ہے۔

شیونات کے متعلق شیخ مجدد تحریر فرماتے ہیں۔ "پانی میں پستی کی طرف بہنے کی طبعی صفت ہوتی ہے۔ اور اسی

سے علم و حیات و قدرت اعتباراً ثابت ہوتے ہیں"۔

یعنی فعلِ حق کے فعلِ طبیعی سے صفات پیدا ہوتی ہیں۔ اور اُن میلانات طبیعی کو شیون یا شیونات کہتے ہیں یعنی نہ خدا بالذات عالم ہے نہ حی نہ مرید بلکہ پانی کی مانند اُس ذات میں فطری اور طبیعی طور پر (بغیر علم۔ حمزہ) نزول یا نیچی کی طرف بہنے کا میلان ہے۔ اور اسی سے صفات پیدا ہوتی ہیں گویا خدا ان شیونات کا جو اُس کے فعلِ طبعی کو حرکت میں لاتی ہیں معلول ہے۔ کیوں کہ شیون کے بغیر خدا کے افعالِ طبعی حرکت نہ ہو سکتے۔ اور اگر واقعی ایسا نہ ہوتا تو صفات بھی پیدا نہ ہوتیں۔ جیسے کہ جب تک پانی میں حرکت پیدا نہیں ہوتی۔ موجیں اور بلبلے پیدا نہیں ہوتے۔ لیکن حضرت شیخ نے اس مسئلہ میں غور و فکر سے کام نہیں لیا۔ کہ اگرچہ مثال میں جھگڑنا مناسب نہیں۔ لامناقشۃ فی المثال لیکن پھر بھی مثال ایسی ہونی چاہئیے۔ جس سے بغیر کسی اشکال کے مدعا ثابت ہو سکے اگر وجودِ خداوندی میں بھی اس قسم کے میلانات ثابت ہو جائیں۔ جیسے کہ پانی میں نیچے کی طرف بہنے کا میلان موجود ہے تو پھر خدا کے سب افعال اضطراری ہوں گے نہ اختیاری اور

آیہ شریفہ فعالٌ لما یرید کے مخالف ہو گا اور نیچرریوں کے اس خیال کو تقویت حاصل ہو گی۔ جو کہتے ہیں کہ خدا ایک علت کے طور پر متصور ہو سکتا ہے۔ جس سے اضطراری طور پر افعال کا صدور ہوتا ہے۔ اور وہ کچھ نہیں جانتا کہ اُس سے کیا صادر ہو رہا ہے جیسے سورج سے روشنی۔

حضرت مجدد اس مکتوب میں لکھتے ہیں "کیونکہ شیون عین حق تعالیٰ کی ذات ہیں"۔ (۲۸۷)

اگر صفات، شیون کے مظاہر ہوں۔ تو پھر وہی زائد بر ذات کا جھگڑا پیدا ہو جاتا ہے۔ تو ہمیں حیرت ہے کہ حضرت مجدد دعویٰ تو یہ کرتے ہیں۔ کہ اہلِ سنت والجماعت برسرِ حق ہیں اور اُن کی جو تحقیق ہے وہ صحیح ہے۔ اُن کی نظر صوفیا سے بلند تر ہے۔ تو ہمیں یہ معلوم ہے۔ کہ اہلِ سنت والجماعت تو یہ کہتے ہیں۔ کہ "میں خدا پر ایمان لایا۔ جیسے کہ اُس کے اسماء ہیں اور جیسی اُس کی صفات ہیں"۔ اسماء و صفات کا عقیدہ جزوِ ایمان سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ ہرگز نہیں کہتے کہ "کما ہی شیونہ" اور جب شیون صفات سے بلند تر متصور ہوں تو اسماء سے بھی بلند تر سمجھے جائیں گے۔ کیونکہ حضرت شیخ شیون کو قابلیات

الٰہیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اگر ذاتِ حق میں قابلیت کو بھی
ثابت کیا جائے۔ اور قابلیات عین ذات ہوں، تو گویا صفات،
قابلیات نہیں ہیں۔ اور اگر ذات کے لئے قابلیات ثابت
کئے جائیں تو ضرور زائد بر ذات ہوں گے۔ اور جیسے کہ صفات
ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ اسی طرح قابلیات بھی ذات
میں متعدد اور باہمی امتیاز سے موصوف ہوں گے۔ اور اس
سے ذاتِ باری قابلیات کی معلول ثابت ہو گی۔ کیونکہ ان
قابلیات کے فقدان کی صورت میں اسماء وصفات کا بھی
فقدان لازم آئے گا۔ اور جب ذاتِ تعالیٰ کے لئے اسماء و
صفات کا بھی فقدان ہوتا۔ تو خدا سرے سے خالق ہی نہیں
ہو سکتا تھا۔ چنانچہ اسی خطرے کے پیشِ نظر شیخ نے [illegible]
مکتوب میں کہا۔ "جاننا چاہئے کہ اتصاف کی قابلیت، اگرچہ
ایک اعتبار ہے۔ اور وجودِ زائد نہیں رکھتا۔ کیونکہ صفات
وجودِ زائد رکھتی ہیں۔ نہ اُن کی قابلیتیں"؟
ہم کیسے تسلیم کرلیں۔ کہ صفات کی قابلیات وجودِ زائد
نہیں رکھتیں کہ باوجود تعدد کے عین ذات ہیں۔ اور صفات تعدد
کی وجہ سے زائد بر ذات ہیں۔ اگر شیون صفات کی قابلیات ہوں

تو اظہار سے قبل صفات بھی شیون تک۔ خود عین شیون ہوں گی۔
کیونکہ موجیں اور بلبلے حرکت سے قبل عین پانی ہوتے ہیں۔
لیکن جب حرکتِ آب کے بعد ظاہر ہو جاتے ہیں، تو تعدد اور کثرت
کی وجہ سے زائد بر آب یا غیریتِ اعتباری پیدا کر لیتے ہیں۔ تو
اس لحاظ سے صفات بھی عین ذات ثابت ہوتی ہیں۔ کیونکہ
صفات قبل از ظہور شیونات کے اندر عین شیونات۔ اور
شیونات بقول حضرت مجدد عین ذات۔ تو صفات بھی عین
درحقیقت عین ذات ہوں۔

حضرت مجدد آگے چل کر فرماتے ہیں: "یہاں چونکہ
قابلیتیں، ذات وصفات بلکہ شیون وصفات کے بیچ
برزخ کی مانند ہیں۔ اور برزخ اپنے طرفین کا رنگ
حاصل کیا کرتا ہے۔ اس لئے قابلیتوں نے بھی صفات
کا رنگ اختیار کیا ہوتا ہے" (۲۸۷)
استغفر اللہ۔ اس تحریر سے یوں مترشح ہے۔ جیسے کہ
حق تعالیٰ کی مثال ایک صندوق کی سی ہو، جس میں متعدد
خانے ہوں۔ اور ہر خانہ میں جدا جدا شے کے لئے جگہ ہو۔

ایک ہی ذات ہیں، اگر یہ کثرت اعتباری ہو تو خیر، اور اگر حضرت شیخ کے خیال میں یہ کثرت حقیقی ہو۔ تو ہم اس کا فیصلہ قارئین پر چھوڑتے ہیں، اور خود صرف اس قدر عرض کریں گے کہ ایسی باتیں صرف سُکر یا عدم وصول کے نتیجہ میں سرزد ہوتی ہیں۔ ورنہ شیخ نے اس کے خلاف بھی لکھا ہے۔ اور وہ یہ کہ

"جب عارف کا معاملہ شیون و صفات سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ اور ذات تعالیٰ کے وجوہ و اعتبارات سے آگے نکل جاتا ہے۔ اور اس مقام سے برتری حاصل کر لیتا ہے جسے ہم نے حقیقت الصلوٰۃ سے تعبیر کیا ہے تو اس وقت توجہ اور متوجہ، متوجہ الیہ کی مانند ہو جاتے ہیں۔ (۴۷-۳)

اس سے صاف ظاہر ہوا: کہ شیخ شعوری طور پر شیون کو عین ذات نہیں سمجھتے۔ ورنہ ان سے آگے بڑھ کر ذات تک پہنچنا کیا معنی رکھتا ہے۔

اب شیخ کی اس تحریر میں غور کرتے ہیں۔ جو اس تحریر سے اوپر پیش کی گئی۔ چنانچہ پہلے فرماتے ہیں، کہ قابلیات ذات و صفات کے مابین برزخ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا۔ کہ وہ

قابلیات یعنی شیون عین ذات نہیں ہیں۔ کیوں کہ برزخ اس اوسط کا نام ہے۔ کہ ایک طرف کا اثر دوسری طرف پہنچایا کرتا ہے۔ برزخ آثارِ ذات، صفات کو، اور آثارِ صفات، ذات کو منتقل کیا کرتا ہے۔ اور خود ہرگز عین ذات نہیں ہوتا، البتہ ہر دو کا رنگ اخذ کر سکتا ہے۔ لیکن اس موقع پر حضرت مجدد کو خیال آگیا ہے۔ کہ انہوں نے شیون کو عین ذات بیان کیا ہے۔ اور یہاں انہیں برزخوں سے موسوم کیا، تو انہوں نے فوراً ہی اس جملہ کو ختم نہ کر دیا۔ بلکہ جاری رکھتے ہوئے فرمایا۔" لیکن چونکہ قابلیتیں ذات و صفات بلکہ شیون و صفات کے مابین برزخوں کی مانند ہیں۔" اور بات کو اپنے پہلے قول (شیون عین ذات) کے مطابق فرمایا۔ لیکن ہمارے خیال میں مطابق نہیں۔ بلکہ سلجھنے کے بجائے الجھ گیا۔ کیوں کہ درمیان میں برزخ ہے۔ اور حضرت شیخ قابلیاتِ حق کو شیون اور صفات [illegible] مابین برزخ مقرر [illegible] تے ہیں۔ حالانکہ شیخ قابلیات اور [illegible] ان کی تعریف "قابلیاتِ حق" کرتے ہیں۔ اور ظاہر ہے۔ کہ بقول ان کے میلانِ طبعی ارادہ یا حرکت، قابلیات سے پیدا ہوتا ہے۔ جنہیں حضرت شیخ حق کے طبعی میلانات سے موسوم

فرماتے ہیں۔ اور انہیں پانی سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جو بالطبع پستی کی طرف بہنے کا میلان رکھتا ہے۔ تو یہاں برزخ کے طرفین چاہیئے۔ یعنی دو۔ اور دو موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ شیون و قابلیات بقول حضرت شیخ صرف ایک ہی شے سے عبارت ہیں۔ اور پھر فرض کیجئے شیخ کا خیال صحیح ہو۔ تو شیون نے صفات کا رنگ کیسے قبول کرلیا۔ اگر شیون قابلیات حق کی طرف کچھ منتقل کرتے ہیں۔ اور ان منتقل شدہ اشیاء سے صفات پیدا ہوتی ہیں۔ تو چاہیئے تھا۔ کہ صفات شیون کا رنگ لے لیتیں۔ نہ شیون صفات کا۔ یہاں شیخ لکھتے ہیں۔ کہ طرفین برزخ سے رنگ لیتے ہیں اس لیئے صفات نے بھی شیون کا رنگ اختیار کیا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں۔ کیونکہ فعالی تو شیون ہیں جو قابلیات کے پردۂ برزخی سے صفات کی طرف انتقالات کرتی ہیں۔ تو چاہیئے تھا۔ کہ صفات شیون کا رنگ اخذ کرتیں۔ لیکن جیسے کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ حقیقت میں شیون ہی صفات کے آثار ہیں اور بس۔

اگر حضرت مجدد توحید وجودی کی تردید کے لیئے کمربستہ نہ ہوتے۔ اور شیخ اکبر کی مانند جن کی تائید کبھی کبھی حضرت مجدد

بھی کرتے ہیں، جیسے آپ ذخیرہ کے فصل میں پڑھ آئے ہیں اس مسئلہ کو اچھی طرح واضح کرتے۔ تو ذات خداوندی کے وجود میں اس قدر کثرت ثابت نہ کرتے۔ اُن کی ذات میں جو کثرت کے شائبہ تک سے پاک ہے۔ اور نہ اس قدر دور از کار تاویلات کی ضرورت لاحق ہوتی۔ چنانچہ اسی مسئلہ کے متعلق حضرت مجدد تحریر فرماتے ہیں۔

"اور چونکہ شیون کی جہت میں کثرت اعتباری ہے اس لیئے ذات کے عین اور آپس میں بھی ایک دوسرے کے عین ہیں" (۲۸۷)

اس تحریر میں غور کیجئے۔ کہ شیخ مجدد نے شیخ اکبر کا وہ نظریہ تسلیم کیا یا نہیں۔ جس کی رو سے صفات بھی ایک دوسرے کے عین ہوں۔ شیخ اکبر بھی تو یہی فرماتے ہیں۔ کہ صفات کی زیادتی اعتباری ہے۔ وہ صرف نسبتیں اور اضافتیں ہی ہیں۔ جو ایک ذات کی طرف راجع ہیں۔ اور عین ذات ہیں۔ کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات کثرت کی ہرگز متحمل نہیں ہو سکتی۔ لیکن جیسے کہ ہم بتا آئے ہیں۔ حضرت مجدد کے مدنظر نظریہ

وحدۃ الوجود کی تردید ہے۔ چاہے اس کے لئے کسی نظریہ کو بھی پیش کریں۔ تو جس طرح شیون کثرت اور زیادت کے باوجود عین ذات ہوسکتی ہیں، اور اس میں شیخ کچھ حرج محسوس نہیں کرتے۔ تو اگر صفات کو بھی عین ذات سمجھ لیا جائے۔ تو اس میں کیا قباحت ہے۔ اور اس میں کونسا استبعاد لازم آسکتا ہے باوجود اس کے کہ کتاب و سنت میں صفات مومن بہہ ہیں۔ اور شیون کا ذکر تک نہیں۔

اس کے بعد پھر حضرت مجدد اپنے نظریہ کی تقویت کے لئے ارشاد فرماتے ہیں۔ کہ جو سالک محمدی المشرب ہوگا۔ اس کی پرواز شیون میں ہوگی (یعنی نقشبندی سالک۔ حمزہ) اور دیگر سالک صفات میں اپنی منزل جاری رکھتے ہیں۔ جو زائد بر ذات ہیں۔ اور ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اور حق کی ذات کے ساتھ ہیں (یعنی حق کی ذات میں نہیں؛ حمزہ) اس میں اگر کوئی فانی ہوجائے تو وہ صرف ایک صفت میں فانی ہوگا۔ اور جو سالک شیون میں سے کسی "شان" میں فانی ہوگا وہ تمام شیون میں فانی ہوگا۔ اس طرح جس "شان" میں باقی ہوگا، سب میں باقی ہوگا کیونکہ شیون عین ذات اور آپس

میں بھی ایک دوسرے کے عین ہیں۔ اور صفات زائد بر ذات اور ایک دوسرے سے ممتاز ہیں (حمزہ) کیونکہ عالم ظل صفات ہے"۔

حضرت مجدد کے زمانے میں اکثر سالکانِ طریقت ان کی تاویلات سے مرعوب ہوگئے اور اس قدر غور و فکر سے کام نہ لیا کہ "شان" بہ نفسِ خود کوئی شئے نہیں اور نہ اس کا کوئی امتیازی وجود ہی ہے۔ جو منشاء آلیہ ہوسکے۔ بلکہ آثارِ صفات کی رہین ہے اور ایک اضافی شے ہے۔ اور اس کی دلیل شریعت حقہ ہے۔ جس نے اس کا ذکر تک نہیں کیا۔ اور چونکہ "شان" آثارِ صفات کی وجہ سے ایک دفعہ ظاہر ہوتی ہے۔ وہ دوبارہ ظاہر ہوتی نہیں سکتی، یعنی فنا ہوجاتی ہے کیونکہ وہ فعلِ صفات تھی اور ختم ہوگئی۔ جیسے کہ بجلی کی چمک خود اس کی فنا کی علت ہوتی ہے۔ کُلَّ یَومٍ هُوَ فِی شَأْنٍ۔

شیخ کی طرح توحید وجودی کا ایک داعی بھی کہہ سکتا ہے کہ سالک جس صفت میں فنا ہوجائے وہ تمام صفات میں فنا حاصل کرلیتا ہے۔ اور جس صفت میں باقی ہوجاتا ہے وہ تمام صفات میں بقا حاصل کرلیتا ہے۔ اور یہی وہ نظریہ ہے جسے

حضرت مجدد نے وحدۃ الوجود کے عظیم داعی حضرت شیخ اکبر کی فتوحات اور دیگر کتب میں مطالعہ کیا۔ اور اُسے شیون کا لباس پہنا کر پیش کیا ہے۔

کس نیاموخت علم تیر از من
کہ مرا عاقبت نشانہ نہ کرد

اب اس سے آگے پڑھیے کہ حضرت مجدد عینیت اسماء کے متعلق لکھتے ہیں۔ اور سیر فی اللہ اُس اسم میں سیر ہوتی ہے۔ کیوں کہ ہر اسم بے نہایت اسماء کا جامع ہے" (۲۹۰)

حالانکہ مکتوب (۲۸۷) میں اُنہوں نے یہ مقام شیون سے مختص کیا ہے۔ اور وہاں اسماء کا ذکر تک نہیں کیا ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں۔

" اس میں سیر بھی بے نہایت ہوتی ہے اور اس درویش کو اس مقام میں خاص معرفت حاصل ہے۔ جس کا ذکر انشاء اللہ اب کیا جائیگا"

اور پھر لکھتے ہیں"۔ اور یہ اسم مرتبۂ عروج میں عین ثابتہ کے فوق میں ہے کیونکہ سالک کا عین ثابتہ اس اسم کا ظل اور اس کی علمی صورت ہے"۔ (۲۹۰)

ہم کہتے ہیں۔ کہ اگر عین ثابتہ اُس اسم کا ظل ہو۔ اور بقول حضرت مجدد عین ثابتہ کا ظل بہ ظاہری مخلوق ہو۔ تو پھر شیخ اکبر کا نظریہ صحیح تسلیم کر لیا گیا۔ جو فرماتے ہیں۔ کہ اعیان نے وجود کی بُو بھی نہیں سونگھی۔ حالانکہ حضرت مجدد اس کا انکار کرتے ہیں۔

اس کے بعد جتنا وقت گذرا ہے۔ حضرت مجدد کے خیالات میں تبدیلی آتی رہی ہے۔ اور اپنے قدیم نظریات کو کسی حد تک بدلی ہوئی شکلوں میں پیش کرتے رہے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں۔

" اور اس کلمہ کا دوسرا جزو یہ ثابت کرتا ہے۔ کہ جملہ صفات کمالیہ اور جمالِ حق کے شیونات صرف اللہ تعالےٰ کے لئے ہیں۔ اگرچہ وہ صفات و شیونات فضائل کے قبیل سے ہوں یا فواضل کے قبیل سے"

(۳۰۷)

اس تحریر سے صاف طور پر مترشح ہے۔ کہ حضرت مجدد کو معلوم ہو گیا ہے۔ کہ شیون صرف صفات کے آثار ہیں۔ اور صفات شیون سے بلند مرتبہ رکھتی ہیں۔ اور اس کے بعد ان کا ذکر نہیں کیا ہے۔ بلکہ تمام تر تعلق اور طریقۂ نقشبندیہ کی افضلیت

خصوصاً اپنی ذات کے خصائص کا زیادہ ذکر کرتے ہیں جس کا بیان اپنے موقع پر آتا ہے۔ لیکن شیخ کی اس آخری تحریر میں قاریٔن فکر سے کام لے کر یہ ٹکڑا غور سے پڑھیں۔

"جمالِ حق کے شیونات صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں"۔ یعنی شیون و صفاتِ جمال کے مظاہر ہیں۔

باب سوم

تمکین

فصلِ اوّل

عرشِ رحمٰن

حدیث شریف کان اللہ ولم یکن معہٗ شیئٌ وکان عرشہٗ علی الماء سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ جو شے سب سے قبل عالمِ تکوین میں اثبات رکھتا ہے۔ وہ عرشِ اللہ ہے۔ جو پانی پر تھا۔ اور وہ ہمارے خیال میں تعین اول (حقیقتِ محمدی) کا ظل ہے۔ جو مرتبۂ ثانی میں حقیقتِ محمدی ہے۔ اور یہ بھی عالمِ خلق سے تعلق نہیں رکھتا۔ اور حقیقتِ محمدیہ نے جس کا رب اسم ذات اللہ ہے۔ اسم رحمٰن کی صورت میں اس پر استویٰ فرمایا ہے۔ اور یہ تکوین کی اصل اور بنیاد ہے۔ اگرچہ ابوالحسن اشعریؒ نے تکوین کو صفاتِ الٰہیہ میں شامل نہیں سمجھا ہے۔ لیکن ماتریدیہ اسے صفات میں شامل سمجھتے ہیں۔ اور اسی

لئے حضرت مجدد بھی صفاتِ سبعہ کے بجائے صفاتِ ثمانیہ کا اثبات فرمانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن عرش کے متعلق حضرت مجدد کے خیالات یکساں نہیں۔ اور وقتاً فوقتاً ان میں تبدیلی واقع ہوگئی ہے۔

ہمارے نزدیک یہاں پانی سے مراد صفتِ حیات ہے اور "عرش پانی پر تھا" سے یہی صفتِ حیات مراد ہے۔ اور قرآنِ حکیم میں بھی آیا ہے کہ "ہم نے ہر زندہ شئے کو پانی سے بنایا" اس لئے صفتِ حیات پانی سے متعلق ہوگئی۔ چونکہ تکوین کا سبب ہے۔ اور صفتِ حیات کی وجہ سے تمام اشیا رقوت سے فعل میں آگئیں۔ جو حضرتِ علم میں مضمر تھیں۔ اور صفتِ رحمٰن اس لئے اس سے متعلق ہوئی۔ کہ اسم ذات اللہ کے بے شمار مضمرات صرف اسم رحمٰن ہی سے متعلق ہوسکتے تھے۔ اور اسی لئے حدیث میں آیا ہے کہ عرشِ رحمٰن میں نہ فوق ہے نہ تحت، نہ یمین ہے نہ یسار۔ عرش جسم نہیں ہے۔ کیونکہ اس پر جسم کی تعریف صادق نہیں آسکتی۔ اور جسم کسی طور بھی استوائے رحمانی کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن العربی لکھتے ہیں۔

"خدا فرماتا ہے۔ کہ ہم نے زمینوں اور آسمانوں کو پیدا کیا۔ لیکن یہ نہیں فرمایا۔ کہ عرش و کرسی کو پیدا کیا؟"
(فتوحات)

اس کا مطلب یہ ہوا۔ کہ ایک وجہ عرش بھی ابداعی طور پر معرض وجود میں لایا گیا ہے۔ اور یا یہ کہ وہ حقیقت محمدیہ کا نزول ہے جو تنزل ثانی ہیں۔ کیونکہ اگر عرش بہ طریق تخلیق معرض وجود میں آیا ہوتا، تو مادی اور محدود ہوتا اور ہرگز استوائے رحمانی کے قابل نہ ہوتا۔ اور یہی صحیح ہے۔ کہ عرش ان معنوں میں مخلوق نہیں ہے۔ البتہ جس طرح حقیقت محمدیہ کو خلق کی نسبت کی جاتی ہے۔ اسی طرح عرش کو بھی کہہ سکتے ہیں۔

حضرت مجدد فرماتے ہیں۔" طریقہ نقشبندیہ میں اگرچہ میرا پیر عبدالباقی ہے۔ مگر میری تربیت کا متکفل باقی جل جلالہ عم نوالہ ہے مجھے فضل نے تربیت دی ہے۔ اور اجتباء کے راستہ سے گیا ہوں۔ میرا سلسلہ رحمانی ہے میں عبدالرحمن ہوں۔ میرا رب رحمن جل جلالہ ہے اور میرا مربی ارحم الراحمین ہے۔ اور میرا طریقہ سبحانی ہے اس لئے کہ تنزیہ کے راستے سے گیا ہوں۔" (۳-۹۷)

اس تحریر میں حضرت شیخ سرہندی نے جو تعلی کی ہے۔ اور اپنا پیر انہیں اپنے آپ سے کم نظر آیا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں شیخ مجدد کی روحانیت پر جو اثر پڑا ہے۔ اس کے متعلق قارئین صفحات آئندہ میں مطالعہ فرمائیں گے۔ یہاں صرف اس قدر عرض کرنا ہے کہ شیخ مجدد کا یہ دعویٰ ہے۔ کہ ان کا رب رحمٰن ہے۔ اور رحمٰن کا عرش پر استوی کیا ہے۔ تو ضروری ہے۔ کہ حضرت مجدد عرش رحمان کے متعلق ایک حتمی اور صحیح علم کے حامل ہوں۔ کیونکہ جب انہیں اپنا رب کا اسم معلوم ہو گیا۔ جس پر ان کی تخلیق ہوئی ہے۔ اور وہ اسم رحمٰن ہے۔ تو یہ ضروری ہے کہ آپ عرش رحمن کی ماہیت سے پوری طرح واقف ہوں۔ تو اس مختصر مقدمہ کی روشنی میں دیکھتے ہیں کہ حضرت مجدد عرش رحمان کی معرفت کے سلسلہ میں کہاں تک کامیاب ہوتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔" عرش عالم کبیر کے اندر عالم خلق اور عالم امر کے مابین برزخ ہے"۔
(مکتوب ۴۴)

جہاں تک حدیث شریف کان اللہ ولم یکن معہ شیئ کا تعلق ہے۔ عرش عالم امر سے ہے اور بلا شبہ ہے اس لئے اگرچہ عالم امر کو عالم خلق نہیں کہا جاتا۔ لیکن اس میں کچھ شک نہیں

کہ ارواح کا بھی ایک عالم ہے۔ لیکن عرش عالم نہیں ہے اور
نہ اس پر عالم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ چہ جائیکہ اُسے عالم کبیر
کا ایک جزو مانا جائے۔ اور طرفین کے مابین وہ شئے برزخ بننے
کی قابل ہُوا کرتی ہے۔ جو دو کا رنگ قبول کر سکے۔ اور ایک
کے اثرات دوسرے تک منتقل کر سکے۔ اس لئے صحیح یہ ہے کہ
عالم امر کا مرتبہ عرش [illegible] کیونکہ روایات
صحیح میں ہے۔ کہ نیک انسانوں کی روحیں عرش کا طواف کرتی
ہیں۔

اس کے بعد حضرت مجدد تحریر فرماتے ہیں۔ "قلب اور
عرش اگرچہ ظاہر میں عالم خلق میں سے ہیں۔ لیکن
حقیقت میں عالم امر سے ہیں"

اور ابھی ابھی آپ پڑھ چکے ہیں۔ کہ شیخ نے عرش کو عالم امر اور
عالم خلق کے مابین برزخ بتایا ہے۔ لیکن فرماتے ہیں۔ کہ عرش
عالم امر میں سے ہے۔ اور اگر اُن کی مراد یہ ہو کہ عرش عالم امر کا
ظل ہے اس لئے وہ اس طور سے عالم امر سے تعلق رکھتا ہے
تو پھر بھی برزخ کی صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ کیونکہ برزخ
کے لئے مستقل طرفین کی ضرورت ہُوا کرتی ہے۔ اور یہاں عالم خلق

تو موجود ہے۔ جو برزخ کے لئے ایک طرف ہے۔ لیکن چونکہ
یہاں عرش اور عالم امر حقیقت میں ایک ہی شئے ہے۔ اس لئے
دوسری طرف ثابت نہیں ہوتی۔ اور اگر عرش کو عالم امر کا ظل
سمجھ لیا جائے۔ پھر بھی امر و خلق کے مابین برزخ کی حیثیت پیدا
نہیں کر سکتا۔ کیونکہ عرش الرحمٰن کے استویٰ کا مقام ہے اور
عالم امر ارواح کا مقام ہے۔ جو الرحمٰن کے مظاہر ہیں۔ تو یہ
نہیں ہو [illegible] کہ [illegible] ہو
برزخ کی خدمت پر مامور سمجھا جا سکے۔ لیکن اس کے باوجود بھی
حضرت مجدد عرش کو مکان میں شامل سمجھتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔
"کیونکہ عرش اور جو کچھ اس میں ہے۔ وہ مکان میں شمار
ہوتے ہیں" (۹۵)

اگر یہ بات صحیح تسلیم کر لی جائے۔ تو الرحمٰن کا استویٰ عرش
پہ ثابت ہوتا ہے۔ اور مکان محدود ہوتا ہے۔ اور محدود پر
استویٰ یا قرار صرف ممکن الوجود کے لئے ہے۔ اور اسی سے
الرحمٰن بھی ممکنات میں شامل ہو جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے
کہ جو شے مکان میں شامل ہے۔ اُسے ممکنات کی قسم سے ہونا چاہئے
اور حضرت مجدد نے ممکنات کی ذوات کی اصل و اعدام کو تسلیم

کیا ہے۔ جس کا ذکر آگے آئے گا۔ تو ثابت ہوا کہ عرش کی اصل بھی
عدم ہی ہے۔ اور الرحمٰن نے گویا عدم پر استویٰ فرمایا ہے۔ حضرت
مجدد بذاتِ خود اپنی سیرِ عرفانی کے دوران عالمِ امر سے بھی بلند
طیران کرتے ہیں۔ اور تحریر فرماتے ہیں۔

"میں عرش سے گزر گیا۔ اماماں نبوت کا مقام دوسرے
سب سے اونچا و بلند تھا۔ پھر اُن سے خلفائے راشدین کا مقام
بلند تھا۔ اور پھر مقام اولیاء رہے اور حضرت محمد صلی اللہ
علیہ وسلم کا مقام بلند تھا۔" (مکتوب اول)

یہی بات جدا انداز میں حضرت شاہ ولی اللہ بھی تحریر فرما
چکے ہیں۔ کہ ملائے اعلیٰ میں اماماں نبوت کا درجہ بہ نسبت عالم
ناسوت کے بلند ہے۔ لیکن ظاہر ہے۔ کہ جیسے کہ علمائے اہل
سنت والجماعت کے عقائد سے ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح حضرت
مجدد نے بھی اپنی روحانی پرواز کا نقشہ پیش فرمایا ہے۔ لیکن اس
میں ہمارا مدعا یہ بتانا ہے۔ کہ حضرت مجدد نے غیر شعوری طور
پر عرش کو عالمِ امر سے بلند بتایا ہے۔ کیونکہ شیخ خود یہ فرماتے ہیں۔
کہ "نقشبندی سالک کا پہلا قدم دوسرے سلسلے کے سالکوں
کا آخری قدم ہے۔ اور ہماری منزل کا ابتداء ہی عالمِ امر

سے ہوتی ہے۔" جس کا بیان تعلیقات آئندہ میں آنیوالا
ہے۔ تو جب حضرت مجدد عرش سے گزر گئے۔ تو صاف ظاہر
ہوا کہ عالمِ امر سے تو اُن کی ابتداء ہوئی تھی۔ تو ضروری ہے۔
کہ عرش عالمِ امر سے بلند تر ہو۔ لیکن حضرت مجدد اس نظریہ کو
تسلیم نہیں کرتے۔ اور لکھتے ہیں۔

"عرش اپنی عظمت اور فراخی کے باوجود چونکہ مکانی
ہے۔ اس لیے لامکانی کے مقابلہ میں محدود ہے رائی
کے دانہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بلکہ اس سے بھی کم نظر
آتا ہے۔" (۲۸۷)

ہم حضرت مجدد کی اس تحریر سے متفق نہیں ہیں۔ کیونکہ
جیسے شیخ اکبر نے فرمایا ہے۔ عرش و کرسی کے متعلق تحقیق کا ثبوت
فراہم نہیں ہو سکتا۔ اور مذکورہ حدیث و آیۂ قرآنی کے خلاف
ہے۔ لیکن آپ ملاحظہ فرمائیں گے۔ کہ مکتوبات کی دوسری جلد
میں حضرت مجدد نے اپنے پہلے خیال کو کس حد تک تبدیل کر
لیا ہے۔ کیونکہ پہلے تو فرمایا تھا۔ کہ اگرچہ قلب و عرش بظاہر
عالمِ خلق میں سے ہیں۔ لیکن حقیقت میں عالمِ امر سے ہیں۔ لیکن
اس سلسلہ میں حضرت مجدد نے سید الطائفہ حضرت جنید رحمہ

کلام صادر ہوا اور اُن پر اعتراضات کیے گئے تو شکر کی حمایت اور تعریف فرمانے لگے۔ اور مثال میں حضرت جنیدؒ اور ابو سعید ابوالخیرؒ کا ذکر کیا۔ جس کے متعلق تفصیلات آئندہ میں ذکر ہوگا۔ اور آپ ملاحظہ فرمادیں گے۔ کہ حضرت مجددؒ یقیناً ایک ترقی پسند صوفی تھے۔ اور موجودہ زمانے کے کمیونسٹوں کی مانند تمام قدیم اقدار کی مخالفت ضروری سمجھتے تھے۔ لیکن ترقی پسندی کا یہ اضطراری شوق کبھی کبھی پرانی قدروں کی مخالفت کے سلسلہ میں کئی ایسی قدروں کی بھی تردید کر دیتا ہے۔ جو دوامی افادیت کے حامل ہوتے ہیں۔ اور اس طرح حضرت مجدد سے بھی کبھی کبھی دیکھنے میں آتا ہے۔

مذکورہ بالا مکتوب (۲-۱۰) میں تحریر فرماتے ہیں: "عالم کبیر کے اجزاء میں سے اشرف جزو حضرت رحمٰن کا عرش ہے"

آپ نے ابھی ابھی پڑھا ہوگا۔ کہ شیخ نے تحریر فرمایا ہے۔ کہ یہ قابلیت (قابلیتِ قدامت) عرش مجید کے سوا نہ عالم خلق میں ہے نہ عالم امر میں۔ نہ عالم کبیر میں اور نہ عالم صغیر میں۔ لیکن اس تحریر میں عرش کو عالم کبیر کا جزو بتاتے ہیں۔ لیکن جب قلب کے

مخالفتاً حضرت مجدد کو ان کے ایک دوست محمد صادق نے لکھا۔ تو حضرت مجدد نے محمد صادق کی دلائل کے مقابلہ میں تحریر فرمایا۔ کہ قلب دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک وہ جسے اولیاء بیان کرتے ہیں۔ اور اسے انسان کی حقیقت جامعہ کہتے ہیں۔ اور دوم وہ مضغہ ہے۔ جس کے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ اس کی اصلاح میں تمام جسم کی اصلاح مضمر ہے۔ پہلی قسم کا اطلاق حدیث یعنی لا ارضی ولا سمائی الا قلب عبد المومن پر کرتے ہیں۔ پھر لکھتے ہیں: "قلب کی وسعت جو قسم اول کے ساتھ لازم ہے۔ کہ اس کی وجہ سے بایزید اور جنید قدس سرہما نے قلب کی اتنی وسعت بیان کی ہے۔ کہ عرش اور جو کچھ کہ اس میں ہے انہیں قلب کے مقابلہ میں بے حقیر سمجھا ہے۔ اور قلب کی تنگی اطلاق دوم کے ساتھ لازم ہے۔ اس مقام میں قلب کی تنگی ایسی ہے۔ کہ جو ذرۂ لایتجزیٰ کی تمام انتہا سے زیادہ حقیر و بے قدر ہے۔ اس میں کوئی گنجائش نہیں۔"

(۲-۲۱)

دیکھا آپ نے؟ کہ مکتوب گزشتہ میں اس بات پر ...... حضرت مجدد نے حضرات بایزید و جنیدؒ کو مورد اعتراض بنایا تھا۔ اور انہیں درحقیقت بے خبر اور دیوانہ [illegible]

گرداب میں گرفتار بنا یا تھا۔ اور اکثر ایسے مواقع پر جب حضرت مجدد کسی کو شافی جواب نہیں دینا چاہتے تو فرمایا کرتے ہیں۔ کہ دیگر اولیاء کے علوم کی رسائی میرے علوم تک نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ میرے علوم مشکوٰۃِ نبوت سے مقتبس ہیں۔ اور اب سوال و جواب کی صورت میں حقیقتِ قلب کے متعلق تحریر فرماتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔

سوال:- یہ مضغہ دل، جب یسعنی قلب عبد المومن کے شرف سے مشرف ہوا ہو۔ اور حضرت ذات کے آئینہ بننے کے قابل ہوا — تو پھر اس میں اضطراب اور بے قراری کیوں ہوتی ہے۔ اور اطمینان کا محتاج کیوں ہوتا ہے؟

جواب:- ظہور جتنا اتم اور اکمل ہوتا ہے۔ اور شیون و صفات کی آمیزش سے پاک ہوتا ہے۔ "تو اتنا ہی جہل و حیرت کو جنم دیتا ہے۔ اور اُسے بیگانگی اور عدم یافت حاصل ہوتی ہے"

ہم نہایت ادب سے عرض کریں گے۔ کہ یہ جواب اطمینان بخش نہیں ہے۔ کیونکہ صفات و شیون کی آمیزش جب ختم ہو جاتی ہے اور صرف ذات رہ جاتی ہے تو ہرگز ممکن نہیں کہ سالک کی اپنی ہستی رہ جائے۔ کیونکہ یہاں عدمات ختم ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ حضرت

مجدد ممکن کی اصل عدم بتاتے ہیں۔ لیکن آپ آگے پڑھیں گے کہ حضرت مجدد اس کے قائل ہیں۔ کہ اس مقام میں عدم ختم ہوتا ہے۔ اور سالک حق کو حق سے دیکھتا ہے۔ "تو اس مقام میں سالک فانی ہو جاتا ہے۔ اور جب فانی ہو جاتا ہے۔ تو تو فنا کے اندر جہل و حیرت کا کونسا سوال پیدا ہو سکتا ہے اگر اس حالت میں سالک اپنے جہل و حیرت کا احساس رکھتا ہو۔ تو پھر اُس کی فنا متحقق نہیں ہوئی۔ پھر عجیب بات یہ ہے کہ یہاں حضرت مجدد صفات کے ساتھ ہی ساتھ شیون کی بھی آمیزش سمجھتے ہیں۔ حالانکہ شیون اُن کے عقیدہ میں عین ذات ہیں۔ جیسے کہ آپ نے پڑھا ہو گا۔

اس کے مجدد تحریر فرماتے ہیں: جس طرح کہ آئینہ میں شخص کا نمونہ ظاہر ہوتا ہے۔ نہ عین شخص۔ برخلاف اس کے مضغہ میں آئینہ کے خلاف مطلوب کا عین ظاہر ہوتا ہے نہ اُس کا ظل۔ جبھی فرمایا۔ لا یسعنی...؟

حیرت ہے کہ حضرت مجدد گوشت کے ایک لوتھڑے میں تو عینِ حق کے اظہار کو جائز سمجھتے ہیں یعنی حادث و قدیم کی آمیزش۔ مگر اہلِ سنت والجماعت کے عقائد کے مطابق فوق

کی طرف اشارہ منع فرماتے ہیں۔ کیوں کہ حق جہات سے پاک ہے۔ اور اسی گوشت کے لوتھڑے کو تنگ اور بدنام [illegible] بھی منسوب کرتے ہیں۔ لیکن جب اتحاد یا عینیت کا [illegible] جاتا ہے۔ تو حضرت مجدد اس کے قائل کو گمراہ اور ملحد سمجھتے ہیں اور یہ بھی فرماتے ہیں، کہ میں تنزیہ کے راستے سے گیا ہوں اور میں عبدالرحمٰن ہوں"

حضرت مجدد اہل سنت والجماعت کے عقائد کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"یہ بھی مناسب نہیں کہ حق کو عرش کے اوپر سمجھیں اور فوق کی طرف ثابت کریں، کیوں کہ عرش اور اس کا ماسوا سب حادث ہیں" (۲-۴۶)

ابھی ابھی آپ نے حضرت مجدد کی جو تحریر پڑھی ہے اس میں انہوں نے عرش کو استوائے رحمانی سے مبرا سمجھا ہے۔ [illegible] وجود صراحت النص شیخ فرماتے ہیں۔ کہ حق کو عرش پر متمکن نہیں سمجھنا چاہیئے۔ کیوں کہ ایسا کرنے سے بذاتہا حق کے لئے جہت فوق ثابت ہوتی ہے۔ حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے حق کو فوق کی نسبت دینا جائز

قرار دیا ہے۔ اگرچہ وہ ایک بے علم کنیز کا معاملہ تھا۔ اسی طرح حق تعالیٰ کی نسبت، ہاتھ، نفس، ضحک وغیرہ نص سے ثابت ہیں، تو ہم اُن کی تاویل کیوں کریں۔ مناسب ہے کہ اسکی کیفیت حق تعالیٰ کے سپرد کی جائے۔ اُس کے ہاتھ نفس وغیرہ جیسے کہ اُس کی ذات کے لئے مناسب ہے ویسے ہوں گے۔ ہاں نص کے ظاہری احکام کا اصولی طور سے تسلیم کرنے کے بعد تاویل کرنا بے جا نہ ہوگا۔ لیکن ایسی تاویل جو ظاہر النص کو بے معنی کرکے چھوڑ دے کسی طرح درست نہیں۔

اس تحریر میں حضرت مجدد نے عرش کو حادث سمجھا ہے۔ جس سے قدیم کا استویٰ حادث پر لازم آتا ہے جو صحیح نہیں۔ اور پھر اسی مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں۔ "دوزخ اور جنت جو مخلوق ہیں وہ ہمیشہ کے لئے رہیں گے" حالانکہ اس کے خلاف حدیث صحیح موجود ہے۔ کہ جہنم پر ایک ایسا وقت آئے گا۔ جبکہ ہوا اُس کے دروازوں کو حرکت دے گی۔ اور اُس کے اندر کوئی موجود نہ ہوگا۔ لیکن یہ مسئلہ چونکہ اہل سنت والجماعت کے عقائد سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے ہم اس کے

متعلق کچھ کہنا نہیں چاہئے۔

حضرت مجدد نے بہت عرصہ بعد عرش کی حقیقت میں پھر سے غور فرمایا ہے اور انہیں اپنا پہلا عقیدہ صحیح معلوم ہوا ہے۔ اس لئے تحریر فرمایا ہے۔

"عرش مجید حق تعالیٰ کی عجیب و غریب مصنوعات میں سے ہے۔ اور عالم کبیر میں عالم امر اور خلق کے مابین برزخ ہے اور ہر دو کا رنگ رکھتا ہے"۔ (۷۶-۲)

اسی مکتوب میں حضرت مجدد اپنے تضاد کی طرف خود اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

دوسرا اعتراض جو رفع ہوا اور وہ اس فقیر کے علم سے خصوصیت رکھتا ہے۔ یہ ہے کہ حدیث قدسی لایسعنی ارضی...... الخ۔ کہ میں نہ زمین میں سما سکتا ہوں۔ اور نہ آسمان میں۔ بلکہ بندۂ مومن کے قلب میں۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہور کامل مردِ مومن کے قلب سے وابستہ ہے۔ اور اس کے سوا اور کسی کو یہ دولت حاصل نہیں۔ لیکن (میرے) مکتوبات میں اس کے خلاف لکھا ہوا ہے۔ کہ ظہور اتم عرش مجید کے لئے ہے۔ اور ظہور قلبی

ظہورِ عرش کا ایک لمعہ ہے"۔ (۷۶-۲)

حضرت مجدد نے خود تسلیم کر لیا۔ کہ اُن کے اقوال میں اختلاف موجود ہے۔ اور یہ اختلاف و تضاد اُن کے عمر بھر کا ساتھی نظر آتا ہے۔ تو ایسے حالات میں ایک طالبِ حق کے لئے یہ فیصلہ کرنا بعید مشکل ہو جاتا ہے۔ کہ حضرت مجدد کا کونسا قول قرینِ فیصل ہو سکتا ہے۔ اور پھر اسی مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں۔

"جاننا چاہئے۔ کہ جب زمین و آسمان اور جو کچھ کہ اس میں موجود ہے۔ عرش مجید سے مقابل کرتا ہوں۔ جو ظہور تام کا محل ہے۔ تو بے توقف سب نیست و نابود پاتے ہیں۔ اور اُن کا کچھ اثر باقی نہیں رہتا۔ ہاں قلب انسانی جو عرش کے رنگ میں رنگین ہوا ہے باقی رہ جاتا ہے اور وہ محو لاشے نہیں ہو جاتا"۔ (۷۶-۲)

ایک ہی مکتوب کے اندر یہ کھلا ہوا اختلاف، حضرت مجدد کے ذہنِ روشن کا مکمل ثبوت ہے۔ اور اسی طرح روشن ذہن رکھنے والے حقیقت میں ترقی بھی کر سکتے ہیں لیکن نہ پیر کی مرکزیت انہیں حاصل ہوتی ہے۔ حضرت مجدد کی نسبت پیر کی ہرگز چونکہ باقی نہیں رہی تھی۔ اور اُن کے پیر کی سابقہ نسبت

قائم رہنا باعثِ نقصان ہے۔ اس لئے اُن کا ذہن آزاد ہو کر مصروفِ عمل رہا۔ اور اسی وجہ سے اُنہیں خیال کی وحدت اور مرکزیت حاصل نہ ہوتی تھی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ یہ مکتوب (۲-۷۶) سراسر اُن کی پریشانی اور عدم اطمینان کا مظہر ہے۔ کہ کبھی تو قلب کو افضل سمجھتے ہیں۔ اور کبھی عرش کو۔

چنانچہ کچھ وقت گذرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:
"اور انسانِ کامل کا قلب جو عرش کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے اور اُسے عرش اللہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس عرشی تجلی سے نصیبِ وافر اور حظِ کامل حاصل کرتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے۔ کہ تجلئ عرشی کلی ہے اور تجلئ قلبی جزئی۔ لیکن قلب میں ایک دوسری زیادتی ہے۔ جو عرش میں نہیں اور متجلی لہ یعنی جلوہ گر ہونے والے (حق تعالیٰ) کا شعور ہے" (۳-۱۱)

یہاں حضرت مجدد سمجھ گئے ہیں۔ کہ ان کے اقوال میں پہلے اختلاف آتا رہا۔ [illegible] لئے [illegible] اُنہوں نے قلب کو بدیں سبب ایک فضیلت [illegible] فرمائی۔ کہ قلب میں شعورِ ذات یا ادراکِ ذات کی صفت موجود ہے۔ اور عرش میں موجود

نہیں ہے۔ لیکن ہمیں حیرت ہوتی ہے۔ کہ یہ کیسے ممکن ہوگا کہ عرش تو ادراکِ خداوندی سے معرّا ہوگا۔ اور قلب میں یہ صفت موجود ہوگی۔ جو بقولِ حضرت مجدد عرش ہی کا ایک جزو ہے۔ جب کل میں تو وجودِ حق کا ادراک و شعور نہ ہو۔ اور جزو میں موجود ہو۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ حالانکہ حق تعالیٰ نے زمین و آسمان کو بارِ امانت اُٹھانے کی دعوت دی تھی۔ اگر وہ اس دعوتِ خداوندی کا ادراک نہیں رکھتے تھے۔ تو اُنہیں دعوت دینا بے معنی سی بات تھی۔ پھر ان سب کے مقابلہ میں جب حضرت مجدد عرش کو تجلئ کلی کا مظہر کہتے ہیں۔ تو وہ وجودِ حق کے ادراک اور شعور سے عاری کیونکر ہو سکتا ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت مجدد عرش کو چونکہ حادث سمجھتے ہیں تو وہ اسے آب و گل کا بنا ہوا ایک تخت سمجھتے ہوں گے۔ اور اسی سبب سے اُنہوں نے عرش کو شعور و ادراک سے معرّا خیال کیا ہوگا۔ لیکن اس کے بعد پھر سے حضرت مجدد کے دل میں عرش پر دل کی فضیلت کا نظریہ غالب آنے لگا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔ "قلب اللہ تعالیٰ کا ہمسایہ ہے۔ جس قدر کہ قلب بارگاہِ خداوندی کے قریب ہے۔ اس طرح دوسری کوئی شے نہیں" (۳-۲۵)

بالکل صحیح ارشاد ہوا۔ لیکن اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے
کہ حضرت شیخ کعبہ شریف سے بھی بڑھ کر قلب کی افضلیت کے
قائل ہیں، کیونکہ قلب سے زیادہ اقربیت، بارگاہِ خداوندی
میں بقول اُن کے کسی شے کے لئے ثابت نہیں۔ اور کعبہ بھی ایک
شے ہی ہے لیکن اس کے متعلق ہماری نظر سے شیخ مجدد کی کوئی
تحریر نہیں گزری۔ البتہ شیخ کعبہ کی حقیقت کو عین ذاتِ حق
سمجھتے ہیں۔ اور اسے حقیقتِ محمدیہ کا مسجود مانتے ہیں۔ لیکن
ہمیں فکر لاحق ہو جاتا ہے، کہ جب کعبہ بیت المقدس مقصود
تھا تو اُس وقت حقیقت کعبہ کا تعلق بیت المقدس سے تھا
یا مکہ معظمہ سے؟ اگر کہا جائے کہ اُس وقت حقیقت کعبہ کا
تعلق مکہ معظمہ سے تھا۔ تو پھر آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم
بیت المقدس کی طرف کیوں سجدہ فرماتے تھے۔ اور اگر وہ حقیقت
بیت المقدس میں تھی۔ تو وہ مکہ معظمہ کیوں تبدیل ہو گئی؟
کیونکہ تبدیلِ حقائق ناممکن ہے۔ اور حقیقت منقسم ہو نہیں
سکتی۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ حقیقتِ کعبہ تقسیم ہو گئی۔ پھر تو یہ
قولِ حضرتِ مجدد ذاتِ تعالیٰ کی حقیقت کی تقسیم لازمی آئے گی۔
کیونکہ حضرت مجدد حقیقتِ کعبہ کو عین ذاتِ حق سمجھتے ہیں کیونکہ

تقسیم کی صورت میں معاذ اللہ حقیقت کا ایک حصہ بیت المقدس
اور دوسرا مکہ معظمہ میں رہے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لیکن ہم
اس سے صرفِ نظر کر کے قلب کے متعلق شیخ کا ایک اور
قول پیش کرتے ہیں۔

" اور یہاں قلب سے مراد وہ قلب ہے۔ جو جامع
بسیط اور انبسط ہے۔ نہ گوشت کا ٹکڑا۔" (۵۴-۳)

حالانکہ آپ پیچھے پڑھ آئے ہیں۔ کہ حضرت مجدد اس گوشت
کے لوتھڑے میں تجلیٔ حق کے قائل ہوئے تھے۔ لیکن یہاں قلب
کی جو تعریف فرمائی ہے۔ وہ بہت جامع ہے۔ اور ہمیں اُن سے
اتفاق ہے لیکن اُنہوں نے قلب کی مزید تشریح نہیں فرمائی کہ
آیا بسیط، جامع اور انبسط ہونے کی حیثیت میں وہ عینِ ذات
ہے یا غیرِ ذات ہے۔ عرش کا ظل ہے۔ یا عرش اُس کا ظل ہے۔
حق تعالیٰ کے کس اسم یا صفت سے اُس کی مربوبیت کا تعلق
ہے۔ مولانائے روم کے نزدیک قلب عرش سے بہتر ہے،
فرماتے ہیں ؎

دل بدست آور کہ حجِ اکبر است | از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است
کعبہ بنیادِ خلیلِ آزر است | دل گزرگاہِ جلیلِ اکبر است

راقم کا خیال یہ ہے، کہ کعبہ نورِ محمدی کے پرتو کا مقام ہے جس وقت حقیقتِ محمدیہ یا نورِ محمدی کو اللہ تعالیٰ نے بحیثیت نزولِ اوّل یا تعینِ اوّل اپنے ذاتی نور سے جدا فرمایا (گویا جدائی معنوی یا ابداعی ہے) تو آں حضرت نے اس کے ساتھ ہی اپنی عبدیت کا احساس فرمایا۔ اور سجدہ میں گر پڑے۔ سجدے کا وہ مقام بیت المعمور کے نام سے نامزد ہو گیا۔ اور بیت المعمور کے عین تحت میں جب آپ کے نور نے نزول فرمایا۔ وہاں مکہ معظمہ میں کعبہ کی بنیاد پڑ گئی۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا کعبے کی طرف سجدہ کرنا اسی ذاتی نور کو سجدہ کرنے کی ابتداء اور تلقین تھی۔ جس کا مظہرِ اول آنحضرت خود تھے اور اب مرتبۂ عبودیت میں آں حضرت کا ظاہری جسم مبارک بھی بہ حیثیت نورِ عابد کے مرتبہ میں تھا۔ اور جیسے کہ وجودِ واحد کے احکام مراتبِ مختلفہ کی وجہ سے بدل جایا کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ نور بھی اس مرتبہ یعنی عبدیت سے متعلق تھا۔

فصلِ دوم

عدم

عدم "نہ ہونے" یا نیستی کو کہتے ہیں۔ اور اسے وجود کی ضد سمجھا جاتا ہے۔ لیکن یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو غلط العوام ہے۔ کیونکہ وجود کے لئے کوئی ضد متصور نہیں کیونکہ عدم کوئی شئے ہی نہیں۔ انسانی فکر کسی نہ کسی طرح حق تعالیٰ کا تصور تو کر سکتا ہے۔ کیوں کہ وہ عینِ وجود اور وجودِ مطلق ہے لیکن یہ کسی طرح ممکن نہیں۔ کہ وہ "عدم" کا بھی تصور کر سکے۔ کیونکہ عدم اگر متصور [illegible] تو وہ عدم کی مروجہ تعریف [illegible] سے خارج ہو جائے گا۔ اور [illegible] پر وجود کی تعریف لازم آ [illegible]۔ انسان حقیقتاً تصور کے [illegible] سے دوڑاتا ہے۔ عدم کو نہیں پا سکتا۔ یہ دوسری بات ہے۔ کہ وہ مرتبۂ علم میں کسی شئے کو فرض کر کے اسے عدم قرار دے۔ یا فرض کرے۔ لیکن پھر بھی وہ عدم نہیں۔

کیا جاتا ہے۔ وہ شے عدم ہو گئی۔ لیکن جس عدم کو وجود محض کی ضد کے طور پر لایا جاتا ہے وہ کوئی شے ہی نہیں۔ ہاں۔ متصف بہ وجود اشیاء پر بولا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اشیائے مادیہ اجزاء سے مرکب ہوتی ہیں۔ جیسے ایک چیز کہ اپنے اجزاء کے اتصال سے پیشتر موجود نہ تھی۔ بمعنی معدوم کہلاتی تھی۔ اور اجزاء کے انفصال کے بعد بھی معدوم کہلائے گی۔ اور جب یہ معلوم ہو گیا۔ کہ لاشے کوئی شے ہی نہیں۔ تو پھر اُس کا اشیائے عالم کے لئے اصل ہونا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے خدائے تعالےٰ کے متعلق جو کہا جاتا ہے وہ مخلوق کو عدم سے وجود میں لاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا۔ کہ خدا کے علم میں اُس کا علمی وجود بھی نہ تھا۔ اگر ایسا ہی ہوتا۔ تو پھر مخلوق کی کوئی شکل و صورت ہی نہ ہوتی۔ اور بقول شیخ اکبر مخلوق خود بخود عالم وجود میں آتی۔ یا اگر خدا بھی اُسے عالم وجود میں لاتا۔ تو اُسکی کوئی صورت ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ بلکہ ہم تو کہتے ہیں۔ کہ مخلوق کا پیدا کرنا ہی محال ہوتا۔ کیونکہ فعل تخلیق کا تعلق علم سے ہے۔ اور اگر ذات خداوندی میں علم نہ ہوتی۔ تو مخلوق کو پیدا نہ کر سکتی۔ لیکن حیرت ہے کہ حضرت

بلکہ وجود ہی ہوگا۔ مثلاً ایک انسان ایک ا
میں لے آئے۔ جہاں کوئی محسوس شے موجود
اُس نے ایک فضا یا خلا ایک محیط ی۔ ول ا
ہوگا۔ جو اُس کی جانی پہچانی اشیاء اور مسلمات
خالی نہ ہوگا۔ البتہ عدم ان معنوں میں وجود
سکتا ہے۔ کہ مثلاً ایک انسان جس کے اجزا
باہم متحد و متصل نہیں ہوئے۔ جن سے انسان
آتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں۔ کہ ا
نہیں سے اور یا اُس انسان کا وجود علمی علم
نہیں تھا۔ جو ایک وقت مقررہ پر عالم
والا ہے۔ چنانچہ عدم سے وجود میں آنا ا
اس کے خلاف عدم محض سے عدم محض
ہے۔ اور وہ بھی ہم افہام و تفہیم کے لئے ا
لاشے کوئی شے نہیں ہوتی۔ عدم کو عموماً
استعمال کیا جاتا ہے۔ کہ جس شے کے اجزا
تک متحد و متصل نہیں ہوتے۔ اُسے عد
کے اجزائے وجودی متصل ہونے کے بعد

مجدد ممکن الوجود کی بنیاد عدم پر قائم کرتے ہیں۔ اور شیخ اکبر اس کے متعلق لکھتے ہیں۔

"عدم محض سے صرف عدم ہی پیدا ہوتا ہے کیونکہ عدم محض تعریف کی رُو سے کوئی شے نہیں۔ جو کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا کسی ہستی کے قالب میں ڈالا جا سکے"
(فتوحات)

لیکن حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ کہ ممکن الوجود کی اصل عدم ہے یعنی اگرچہ ہر شے کے وجود کا علم علم خداوندی میں تھا لیکن اُس کے منطبع کرنے کے لئے جو شے کہ اُس میں منعکس ہونے کے بعد ظاہر ہوئی وہ بقول حضرت مجدد عدم تھا۔ جس میں وجود منعکس ہو گیا اور ممکن پیدا ہو گیا۔ لیکن اس کے خلاف شیخ اکبر کا بیان بھی پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ فرماتے ہیں۔

"خدا کے صُورِ علمیہ تو اعراض ہیں۔ اور اعراض بغیر ذات کے تو ظاہر نہیں ہو سکتے۔ تو وہ معلومات خارج میں کیسے اور کیوں کر متشکل ہوئے؟ تو وہ یوں کہ حق کا ایک اسم الباطن ہے۔ جو ان علمی صورتوں کا محافظ ہے۔ اور دوسرا اسم الظاہر ہے۔ جب اس باطن کا

عکس ظاہر پر ڈالا جاتا ہے۔ تو اشیا ظاہر ہو جاتی ہیں۔"
(فتوحات)

حق کا وجود محیط ہے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں۔" جو ذات محیط ہے کوئی شے اس کے غیر نہیں ہو سکتی"
(خطبات)

پہلے میرے ایک پشتو شعر کا ترجمہ سن لیجئے۔ عرض کیا ہے "اے نارسیدگانِ حقیقت کے اذہان پر تسلط جمائے ہوئے عدم، اگر تو واقعی میرا وطن ہوتا تو میں عالم فراق میں ہر وقت تجھے ہی یاد کرتا" اور ظاہر ہے کہ ہم جو فنا ہونے کے خیال ہی سے گھبرا جاتے ہیں۔ اور اپنی ہستی کے کالعدم ہونے سے ہول آتا ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ ہماری اصل وجود ہی ہے نہ عدم۔ ورنہ اپنی [illegible] کی [illegible] خوشی ہی خوشی ہوتی۔ نہ یہ کہ ہمیں عدم کے احساس ہی سے ہول آنے لگتا ہے۔

عدم میں وجود کا عکس یا پرتو ترتیب پانا تسلیم ہوتا اگر وجودِ حق کا احاطہ محدود ثابت کیا جا سکتا۔ اور کوئی یہ ثابت کر سکتا۔ کہ وجودِ حق کے خارج میں بھی کوئی شے موجود ہے۔ جسے ہم عدم کہہ سکیں۔ اور وہ وجودِ حق کے مقابل موجود

ہو۔ پھر لاشے میں شے کا منطبع ہونا کیسے مانا جا سکتا ہے۔ اور اگر عدم کوئی ایسی ہی شے ہو جس میں اشیاء کی صورت منطبع ہو سکتی ہو، تو پھر وہ عدم کیوں کر کہلائی جا سکتی ہے وہ تو وجود ہی ہوگا۔ اس لئے شیخ اکبر کا یہ خیال صحیح ہے جسے ہم ابھی نقل کر آئے ہیں۔ اور پھر مزید وضاحت یوں فرماتے ہیں: "اعیانِ ثابتہ یا صُور علمیہ وجودِ خداوندی کے لئے آئینہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہی کے اندر ان کی قابلیت کے مطابق ظاہر ہوتا ہے"

اسکی تائید گلشنِ راز یوں کرتا ہے "انسان موجود بھی ہے اور معدوم بھی۔ کیوں کہ اگر موجود ہوتا تو معدوم نہ ہوتا، اور اگر اپنی ذات میں معدوم ہوتا، تو ممتنعہ ماہیتوں کی مانند وہ سرے سے موجود ہی نہ ہو سکتا اس لئے کہ قلبِ حقائق محال ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ممکن ایک امرِ اعتباری ہے۔ جسے عقل وجود و عدم سے مرکب کرتی ہے۔ اور حقیقت میں کوئی وجود نہیں رکھتا۔ وجود ہمیشہ واجب ہوگا۔ اور عدم ہمیشہ ممتنع۔ اور اجتماعِ ضدین محال ہے"

وجزا ار کے متحد ہونے سے قبل اُسے نیستی یا عدم سے موسوم کرتے ہیں۔ اور جب موجود ہو جاتا ہے۔ تو عقلِ انسانی کہہ اٹھتی ہے۔ کہ یہ شے وجود و عدم کی ترکیب سے عالمِ وجود میں آگئی۔ لیکن حضرت مجدد فرماتے ہیں۔

"ممکنات سب عدمات ہیں۔ اور عدمات تمام شرور ظلمات ہیں" (۲۲۰)

حیرت ہے کہ عدمات شرور ظلمات کیسے ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ شر و ظلمت تو وجود رکھتے ہیں۔ بلکہ تمام معنویات کے لئے عالمِ مثال میں وجود متعین ہیں۔ جیسے کہ حضرت مجدد نے عالمِ مثال میں حق تعالیٰ کے لئے بھی مثالی وجود جائز قرار دیا ہے۔ جیسے آپ پڑھ آئے ہیں۔ اور پھر حضرت مجدد عدم کو وجود کی ضد کہتے ہیں، پھر اسے شر و ظلمت کیسے کہا جا سکتا ہے کیوں کہ عدم تو نیستیٔ محض کا نام ہے۔ اور نیستی ہستی ہو نہیں سکتی۔ اگر یہ بات مان لی جائے، تو پھر تمام انبیاء اولیاء اور عدمی جو ممکن الوجود میں داخل ہیں، شر و ظلمت ثابت ہوتے ہیں۔

حضرت مجدد اس کے قائل ہیں، کہ ہر شے خدا کے علم میں تھی ایسا

قاضی ثناء اللہ پانی پتی مجددی لکھتے ہیں "حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ کہ جب میں یہ سیر پوری کرچکا۔ تو معلوم ہوا۔ کہ اگر بالفرض ایک قدم آگے رکھوں۔ تو وہ عدم میں جا کر پڑے گا۔ کیونکہ اس سے آگے عدم محض کے سوا اور کچھ نہیں؟ (ارشاد الطالبین صفحہ ۱۰۴)

دیکھئے ملاحظہ فرمائیے۔ کہیں تو حضرت شیخ حق تعالےٰ سے سابق اور لاحق عدم کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہاں حق تعالیٰ کے بعد یعنی حق تعالیٰ سے سابق عدم کے قائل ہیں۔ گو قاضی صاحب نے اس کے لئے لاحاصل تاویل سے کام لیا ہے۔

اس تحریر میں مطلب کی بات یہ ہے کہ ممکن الوجود، وجودِ علمی رکھتا ہے۔ اور عدم ممتنع ہے۔ اور وجود واجب ہے۔ تو جس شے کو ہم موجود کہتے ہیں۔ وہ علمی موجود ہوتا ہے جو متصف بالوجود ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی علم خداوندی کے مطابق خارج میں موجود ہو جاتا ہے۔ یہ کہ وہ عدم بدیں منعدم ہو کر ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ عدم ممتنع اور کوئی شے ہی نہیں ہے اور عقل انسانی جو اسے وجود و عدم سے مرکب کرتی ہے۔ اس کا مفہوم بس وہی ہے۔ جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ یعنی اس نے

آپ نے صفحات گذشتہ میں ان کی تحریر پڑھ لی ہوگی۔ تو کیا عدم بھی خدا کے علم میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کا جواب نفی میں ہونا چاہیئے۔ لیکن یہاں انہوں نے شیخ اکبر پر اعتراض اٹھایا ہے۔ کہ انہوں نے اشیاء کی صورت علمیہ کیوں کہا ہے۔ کیونکہ حضرت مجدد اشیاء کو عدمات سمجھتے ہیں۔ تو لکھتے ہیں۔

"واللہ سبحانہٗ یحق الحق وھو یھدی السبیل۔

اللہ تعالیٰ ظاہر کرتا ہے اور وہی سیدھی راہ کی ہدایت کرتا ہے"۔ (۲۳۷)

ہم کہتے ہیں۔ کہ جن ممکنات کو اللہ تعالیٰ نے ظاہر فرمایا ہے۔ کیا وہ حق پر نہیں ہیں۔ اور اگر حق ہیں، تو علم خداوندی میں ثابت تھے۔ اور جب علم خداوندی میں تھے تو ہر شے وجودی اپنی ذات سے خیر میں داخل ہے۔ اور بقول شیخ اکبر ہدایت ضلالت کے مقابلہ میں خیر ہے۔ اور اسی طرح ضلالت ہدایت کے مقابلہ میں۔ اصل میں ہر دو خیر ہیں۔ صرف خارج میں ایک دوسرے کیلئے اضداد بن جانے کی وجہ سے شر کا حکم پیدا کر لیتے ہیں۔

قارئین نے صفحات گذشتہ میں حضرت مجدد کی وہ تحریر

پڑھی ہوگی۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ "ہر چیز حق تعالیٰ کی معلوم و مقدور ہے۔ مگر اُس کے ساتھ علم و قدرت کا کوئی تعلق نہیں" اور اس کو حضرت مجدد نے عقل و نظر سے باہر معرفت بیان فرمایا ہے۔

حضرت مجدد لکھتے ہیں: "عدم خارج کے اعتبار سے لاشے ہے۔ لیکن اُس نے علم میں امتیاز پیدا کیا ہے۔ بلکہ وجودِ ذہنی کے ثابت کرنے والوں کے نزدیک اُس نے وجودِ ذہنی بھی حاصل کیا ہے۔ اور اُسے وجود کا آئینہ اس لئے کہا ہے۔ کہ مرتبۂ عدم میں جو نقص اور شرارت ثابت ہو وہ وجود سے جو اُس کا نقیض ہے ضرور مسلوب ہوگا۔ اور جو کمال مرتبۂ عدم میں مسلوب ہوگا۔ وہ حضرت وجود میں ثابت ہوگا تو لاچاری کی بنا عدم وجود کے کمالات کے ظہور کا سبب بنا۔ اور آئینہ ہونے کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں۔" (د ۳۔ ۲)

اس تحریر سے تو حضرت مجدد نے عدم کو وجود ہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور دکھایا ہے۔ کہ عدم بھی وجود رکھتا ہے

کیونکہ اُس نے مرتبۂ علم میں امتیاز حاصل کر لیا ہے۔ اور جب وہ بھی ایک وجود ہوا۔ تو پھر وجود کے لئے نقص کیسے ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اُس کے ساتھ شر و ظلمت منسوب کرنا اس کے وجود کا انکار کرنے کے مرادف ہے۔ علم میں تو ممتنع الوجود بھی اعتبار پیدا کر سکتا ہے۔ تو کیا ممتنع الوجود بھی کہیں وجود رکھتا ہے؟ علم میں عدم کے وجود کا اعتبار ایسا ہی اعتباری امر ہے۔ جیسے کہ ممتنع الوجود کہ سرے سے موجود ہی نہیں۔ لیکن اعتبارِ علمی رکھتا ہے۔ اور ہم اُسے تحریر و تقریر میں دہرایا کرتے ہیں۔ اور اپنے مسلمات سے بھی کبھی کبھی ایک ایسی شے کو بھی ترکیب دے کر متصور کرتے ہیں۔ جو خارج میں موجود ہی نہیں ہو سکتی۔ جیسے کہ پانچ آنکھوں والا انسان۔ جس کے سر پر چاروں طرف ایک ایک سینگ ہو۔ ہر طرف دو دو ہاتھ رکھتا ہو۔ اور پھر ایک ہاتھ سینہ اور دوسرا پیٹھ پر بھی رکھتا ہو۔ اُس کا ایک ہی پاؤں ہو۔ اور بغیر پروں کے [illegible] اُڑ سکتا ہو۔ اور اسی طرح ہم کئی ایک اشیاء کو ذہنی طور پر ترکیب دے کر ذہن میں ڈھال سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے ...ات

بھی محض عدم نہیں جس کا ابھی ذکر ہوا۔ کیونکہ اُسے جن اجزاء سے ترکیب دی گئی ہے۔ وہ تمام وجودی کیفیتیں ہیں۔ اور ہم انہیں خارج میں موجود دیکھتے ہیں۔ اس لئے ممکن کے موجود ہونے کی بنیاد عدم ہرگز نہیں ہو سکتا۔ یہ بات، اگر بعض صوفیہ سے منسوب بھی ہو۔ تو ضروری ہے۔ کہ وہ وجود کی حقیقت سے پورے طور پر باخبر نہ ہوں گے۔ ممکن کا ظہور اسم الظاہر کے وجود میں ہوتا ہے۔ حضرت علم جو عین ذات ہے اس کا آئینہ عدم کیسے ہو سکتا ہے۔ خیر و شر تو اضافی امور ہیں۔ ذاتِ حق میں اُن کا اختلاف اور متضاد ہونا کیا معنی رکھتا ہے؟ بلکہ وہ خارج میں ایک دوسرے کے مقابلہ میں جو مرتبۂ اطلاق سے تعین میں آتی ہیں مخالفت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور پھر حضرت شیخ مجدد اسی مکتوب میں لکھتے ہیں۔ کہ "جس وقت میں یہ مکتوب لکھ رہا تھا۔

میں نے محسوس کیا۔ کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم
چند فرشتوں کے ساتھ حاضر ہیں اور شیطان کو
میرے پاس سے بھگا رہے ہیں۔ اور اُسے میرے
نزدیک پھٹکنے نہیں دیتے"۔

کشف بہ قول حضرت مجدد دین میں سند نہیں اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ حضرت شیخ اکبر نے بھی یہ لکھا ہے۔ کہ انہوں نے فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے تحریر فرمائے ہیں۔ اور آں حضرت کے حکم کے بموجب اُنہوں نے یہ اسرار ظاہر کئے ہیں۔ اور پھر یہ بھی کہ حضرت شیخ اکبر نے فتوحات کو مکمل کر لیا۔ تو اس کا مسودہ خانہ کعبہ کی چھت پر ڈال دیا۔ اور تقریباً ایک سال تک باد و باران کے لئے کھلا پڑا رہا۔ کیونکہ وہ معلوم کرنا چاہتے تھے۔ کہ اگر یہ کتاب حقیقت میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے تحریر کی گئی ہوگی تو حوادث زمانہ سے مامون رہے گی۔ چنانچہ جب مسودہ کو اُتار کر دیکھا گیا۔ تو اس کا ایک حرف بھی ضائع نہ ہوا تھا۔ لیکن حضرت مجدد نے اس کے باوجود بھی شیخ اکبر کو شدید ترین اعتراضات کا نشانہ بنایا۔ اور انہیں اس امر پر یقین کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ہے۔ کہ مذکورہ کتابیں شیخ اکبر نے واقعی آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے لکھی تھیں۔ اور بعد میں حضرت مجدد کی وہ شدید مخالفت آہستہ آہستہ نرم

پڑ گئی۔ یہاں تک کہ اُنہوں نے شیخ اکبر کو مقبولانِ خدا میں شمار کر لیا۔

حضرت مجدد لکھتے ہیں: "جب وقت انسانِ کامل اسماء وصفات کی مکمل سیر کر چکتا ہے۔ اور جمعیت تامہ پیدا کر لیتا ہے۔ اور اسماء و صفاتِ خداوندی کا آئینہ بن جاتا ہے۔ اور اس کا عدمِ ذاتی جو ان کمالات کا آئینہ ہے۔ پورے طور پر مستور ہو جاتا ہے؟" (۳۰۰)

انسانِ کامل کی بنیاد اگر "عدم" ہے۔ اور اسماء و صفات کی سیر کے بعد اُس کا وہ عدمِ ذاتی مستور ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ شیخ نے یہ نہیں لکھا کہ اُس کا عدم ختم یا نیست ہو جاتا ہے۔ صرف اُسے مستور مانا ہے۔ یا یہ کہ وہ عدم چھپ جاتا ہے۔ تو کیا اُس وقت بھی وہ انسانِ کامل مخلوق کی حیثیت لئے ہوئے ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر مخلوق اور ممکن الوجود کے مرتبہ میں ہو۔ تو حضرت مجدد کے نظریہ کے مطابق اُس کی ذات کی بنیاد (عدم) ہرگز مستور یا فنا نہیں ہو سکتی اور اگر مخلوق خالق کے مرتبہ میں پہنچ گئی ہو۔ تو بے شک اُس مرتبہ میں عدم کا شائبہ بھی متصور نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ بات نہ

صرف حضرت مجدد بلکہ تمام صوفیہ کے نزدیک محال ہے۔ کہ مخلوق خالق ہو سکے۔ البتہ خالق کی صفات سے یا اخلاق سے متصف ہو سکتی ہے۔ تخلقوا باخلاق اللّٰہ

ایک صاحب شرف الدین حضرت مجدد سے دریافت کرتے ہیں۔ کہ "ممکنات کے حقائق جو دراصل صوّرِ علمیہ ہیں۔ عدمات ہوں۔ جو صفات کے اضداد ہیں۔ تو لازم آیا کہ حق تعالیٰ کی ذات میں بھی عدمات حاصل ہوں حالانکہ حق تعالیٰ اس سے پاک ہے؟"

جواب:- عجیب شبہ و اعتراض ہے۔ تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ تمام شریف اور کثیف اشیاء کو جانتا ہے (یعنی اسے معلوم ہیں۔ حمزہ) لیکن حق تعالیٰ کی ذات میں اِن میں سے کسی کا حصول بھی نہیں۔ اور ان میں سے کسی سے بھی متصف نہیں۔ تو اس صورت میں حصول کہاں سے پیدا ہو گا؟

ہم عرض کریں گے کہ "ازیں حضرت مجدد کے اُس "قول" کو پھر سے دہرائیں" ہر شے حق تعالیٰ کی معلوم و مقدور ہے ...."

سوال:- ممکنات کے حقائق وجودی اور ثبوتی ہونے چاہئیں نہ عدمی۔ کیونکہ حقائق سے مراد ممکنات کی ارواح اور نفوس ہیں؟

جواب:- ہاں۔ وجودِ علمی ثبوت بھی رکھتے ہیں۔ جو حقائق میں درکار ہیں۔ یہ اعتراض سب سے پیشتر محی الدین ابن العربی پر وارد کرنا چاہئیے۔ جس نے کہا ہے۔ کہ اعیان نے وجود کی بُو بھی محسوس نہیں کی۔ عجیب معاملہ ہے کہ یہاں حقائق سے ارواح و نفوس مراد لئے ہیں۔ اور اعیانِ ثابتہ اور معلوماتِ الٰہیہ کو چھوڑ دیا ہے۔

سوال:- اگر انبیاء علیہم السلام اور اولیاء رضوان اللہ اور تمام افرادِ انسانی جو ممکنات سے ہیں۔ اگر ان تمام کے حقائق عدمات ہوں۔ تو اس بلند گروہ سے شرف وکرامت مسلوب ہو گی۔

جواب:- کیوں مسلوب و معدوم ہو گی۔ جب حق تعالےٰ نے اپنی حکمتِ بالغہ اور قدرتِ کاملہ سے اِن عدمات کو اپنی حُسن تربیت سے اپنے اسماء و صفات کے عکوس کا آئینہ بنایا۔ نبوت و ولایت سے مشرف فرمایا۔ اور اپنے

کمالات کے ظلال سے انہیں آراستہ فرمایا۔ اور انہیں معزز و مکرم فرمایا۔ جیسے کہ حق نے انسان کو ماءِ مہین یعنی ناپاک پانی سے پیدا فرمایا۔ اور اُسے اعلےٰ درجے تک پہنچایا۔ بڑے تعجب کی بات ہے۔ کہ آپ نے ان کے شرف و کرامت کو تو مدِنظر رکھا ہے۔ اور حق تعالیٰ کی تنزیہ و تقدیس کو چھوڑ دیا۔ اور ہمہ اوست کہتے ہوئے رذیل در ذلیل اشیاء کو حق کہنے سے اپنے آپ کو منع نہیں کرتے۔ اور انسان کے لئے حقائق عدمیہ کے تجویز کرنے سے خوف محسوس کرتے ہو۔ حق تعالیٰ تجھے انصاف دے"۔ لیکن قاضی ثناء اللہ صاحب اس کے خلاف کہتے ہیں حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ کہ ولایت عنصری انبیاء علیہم السلام و ملائکہ کے سوا باقی ممکنات کا دائرہ ظلال ہے۔ انبیاء کے حقائق یعنی اُن کے مبادی تعینات نفسِ صفات ہیں۔ ارشاد الطالبین ص۴۵ لیکن حضرت شیخ انبیاء کے حقائق کو بھی عدمات ہی کہتے ہیں

سوال:- سخنِ اجماعی یعنی ہمہ اوست کو سخنِ ابداعی یعنی ہمہ از اوست سے دفع نہیں کیا جا سکتا ہے۔

جواب:۔ سخن مبدع یعنی نئی بات ہم ہمہ اوست کو سمجھتے ہیں۔ ہمہ از وست کے مقولہ پر سب کا اتفاق اور علماء کا اجماع ہے۔ اب تک صاحب فتوحات کی جو زجر و توبیخ ہو چکی ہے۔ یہ صرف اسی ایک مقولہ ہمہ اوست کی وجہ سے اور فقیر نے جس قدر معارف لکھے ہیں۔ اُن کا حاصل ہمہ از وست ہے جو شرع و عقل کے قریب ہے اور مقبول ہے۔ اور کیوں مقبول نہ ہوں گے۔ کہ کشف والہام سے بھی اُن کی تائید ہوتی ہے۔ (۲-۲۷)

اس سوال کے جواب کو غور سے پڑھ لینے کے بعد فرمائیے کہ کیا حضرت مجدد نے سوالات کے شافی جوابات دیئے ہیں؟ ہمارے خیال میں ایک غیر جانبدار انسان اس کا جواب نفی میں دے گا۔ کیونکہ حضرت مجدد نے دلائل سے زیادہ نصیحت اور وعظ سے کام لیا ہے جسے ہم بے انتہا پسند کرتے ہیں۔ اور حضرت مجدد کی بزرگی اور بلند مرتبہ بھی اسی کا مقتضی ہے۔ لیکن شرف الدین پر اس نصیحت کا اثر ہوا ہو یا نہ جوابات اطمینان بخش نہیں ہیں۔ سوال تو یہ کیا جاتا ہے۔ کہ اگر اشیاء کے حقائق عدمات ہوں اور

اشیاء اللہ تعالیٰ کے علم میں ہوں۔ تو ضروری ہے۔ کہ اُن اشیاء کے ساتھ عدمات بھی ملحق ہوں ورنہ کیونکر علم خداوندی میں اشیاء کی موجودگی کا ثبوت کیا ہے۔ کیونکہ شیخ اشیاء کی اصل عدمات کو قرار دیتے ہیں۔ اور خارج میں عدم کو لاشے تسلیم کرتے ہیں۔ تو ضروری ہے کہ وہ علم خداوندی میں بھی اشیاء کی بنیاد ہو۔ اور اگر شیخ کا مطلب یہ ہو کہ علم خداوندی میں اشیاء کا وجود ثابت ہے۔ لیکن اُن کے ساتھ عدمات خارج میں مل جاتے ہیں۔ تو یہ اور بات ہے۔ ورنہ حق یہ ہے۔ کہ اشیاء کا جو صورتیں علم خداوندی میں وہی اشیاء کی ارواح و نفوس ہیں۔

اشیاء و اولیاء کے متعلق بھی شرف الدین کا سوال اپنی جگہ مکمل ہے۔ اور اُن کے حقائق بھی عدمات ہوں گے۔ لیکن پہلے تو عدمات کو حقائق کہنا ہی درست نہیں۔ کیونکہ لفظ حقیقت، ثابت شدہ کے لئے بولا جاتا ہے۔ جس کی جمع حقائق ہے۔ اور عدم کو حسب تصریح مجدد خود خارج میں (یعنی حقیقت میں نہ کہ عالم خارج میں) معدوم لاشے سمجھتے ہیں۔ تو وہ حقائق اشیاء کی بنیاد کیسے ہو سکتا ہے۔ لیکن اصل بات یہ ہے۔ کہ

حضرت مجدد نظریۂ وحدۃ الوجود کی تردید میں ہر اُس ہتھیار
سے کام لیتے ہیں، جو انہیں دستیاب ہو سکے۔ ممکنات کے
حقائق علامات کو سمجھنا، بعض علماء متکلمین یا صوفیائے نارسیدہ
کا نظریہ تو ہو سکتا ہے لیکن صوفیاء کا اکثر بیشتر اس سے اختلاف
ہے۔ لیکن یہاں چونکہ حضرت مجدد تنہا ہونے کے ذریعے اس
نظریہ کو رد نہیں کر سکتے تھے۔ اس لئے حکماء و متکلمین کے نظریات
سے کام لیا۔ آپ پڑھ آئے ہیں۔ کہ حضرت مجدد حق تعالیٰ کے
لئے عدم سابق اور عدم لاحق کے قائل نہیں ہیں۔ اور ذات
حق جو محیط ہے اور کوئی شے اُس کے احاطہ سے خارج نہیں
سب وجود ہی وجود ہے۔ تو عدم آیا کہاں سے؟ اور اُس نے
حضرت وجود میں جگہ کیسے پائی۔ باقی رہی یہ بات۔ کہ مسئلہ
ہمہ اوست کی وجہ سے لوگوں نے حضرت شیخ اکبر کو بُرا بھلا کہا
تو معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت مجدد بھی ملامت خلائق کی وجہ
سے نظریۂ وحدت الوجود کو چھوڑ گئے تھے۔ کیونکہ وہ ابتداء
میں توحید وجودی کے قائل تھے۔ اور اُس کے مخالف ہونے
کے بعد بھی اُن کی اکثر تحریروں میں وجودی توحید کا امتزاج
موجود رہا۔ تو اگر توحید وجودی کے قائل رہے۔ حالانکہ آپ

کے والد ماجد اور خود آپ کے مرشد بھی توحید وجودی کے
قائل تھے۔ تو کیا علماء آپ کو بھی ملامت نہ کرتے۔ حضرت مجدد
کے والد ماجد حضرت شیخ عبدالاحدؒ نے مرض الموت میں اس
نظریئے کو اپنانے کے لئے حضرت مجدد کو وصیت بھی کی تھی۔
پھر خود حضرت مجدد نے اُن لوگوں کو برسرِ خطا تسلیم کیا ہے۔
جنہوں نے اس مسئلہ کی وجہ سے شیخ اکبر کو مطعون کیا ہے۔
جسے آپ صفحات گذشتہ میں پڑھ چکے ہیں لیکن یہاں جب
بحث و مناظرہ کی نوبت آگئی ہے۔ تو حضرت مجدد نے پھر
ایک وجہ سے شیخ اکبر سے خطا منسوب کی ہے۔ چنانچہ ایک
سالک کو لکھا ہے۔

"چاہیئے کہ تم حق تعالیٰ کی قدرت کا مشاہدہ کرو۔
کہ اُس نے عدم سے اس قدر بڑا کارخانہ پیدا
فرمایا ہے۔" (۹۹ - ۲)

یہ بات عقل و نقل کے خلاف ہے۔ کہ عدم سے وجود
پیدا کیا جا سکے۔ کیونکہ عدم سے اگر عدم ہی پیدا ہو سکتا ہے
اور اگر عدم کا مفہوم وہی عوامی مفہوم ہو کہ جب تک ایک
شے کے اجزائے وجودی متصل نہ ہوئے ہوں۔ تو اُسے عدم

کہا جاتا ہے، تو پھر شیخ کا یہ خیال صحیح ہے۔

اوپر کے سوال و جواب میں حضرت مجدد نے جو الزامی
طور پر فخر الدین کو جواب دیا ہے۔ کہ یہ الزام محی الدین ابن
العربی پر آنا چاہیئے۔ کہ اُنہوں نے لکھا ہے کہ اعیان نے وجود
کی بو بھی نہیں سونگھی۔ تو جن لوگوں نے شیخ اکبر کی تصانیف
کا غائر مطالعہ کیا ہو۔ اُنہیں صاف معلوم ہوا ہوگا۔ کہ شیخ اکبر
کا منشا یہاں وجود سے وجودِ خارجی ہے۔ نہ وجود ذہنی یا علمی۔

حضرت مجدد مکتوبات کی جلد سوم میں تحریر فرماتے ہیں۔

"میں نے کئی مقامات پر اس امر کی تحقیق لکھی ہے کہ ممکن
کی ذات عدم محض ہے۔ تو پھر اُس کے زوال کے
کیا معنی؟

(۳-۵۳)

لیکن اس کے تین چار سطر کے بعد لکھتے ہیں۔" اور اللہ تعالیٰ
استمراری طور پر واجب ہے۔ اس کی پاک بارگاہ کے
ساتھ کوئی شے نہیں مل سکتی۔ اور نہ کوئی شے اُس سے
جدا ہو سکتی ہے۔"

(۳-۵۳)

اگر اشیاء یا ممکنات عدم محض ہوں تو وہ علم خداوندی
میں کبھی نہ ہوں گے۔ کیونکہ علم خداوندی میں عدم موجود ہی

نہیں۔ اور اگر موجود ہو۔ تو پھر عدم بھی علم خداوندی میں ثابت
ہوگا۔ اور جب علم خداوندی میں ثابت ہوا تو وہ محض وجود
ہوا نہ عدم۔ جیسے کہ حضرت مجدد نے خود تحریر فرمایا ہے اور
آپ اُسے پڑھ آئے ہیں۔ کہ عدم نے علم میں بھی امتیاز حاصل
کیا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو جائے۔ کہ عدم بھی علم خداوندی
میں وجود رکھتا ہے۔ تو اُس پر عدم کا اطلاق کیوں کر ہو سکتا
ہے۔ اور جیسے کہ عدم نے علم انسانی میں امتیاز حاصل کیا ہے
علم خداوندی میں بھی اسے امتیاز یقیناً حاصل ہوگا۔ اور علم
خداوندی میں عدم کا وجود محال ہے۔ لہٰذا وہ عدم نہیں بلکہ
عین وجود ہے۔ اور ہم جو ممکنات کو وجود سے تعلق دیتے
تو اس لئے کہ وہ معلوماتِ الٰہیہ ہیں۔ اور علم الٰہی میں جیسے
کہ کہا گیا عدم کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ اُس میں کسی
شے کے عدم کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ خدا کے لئے کوئی شے
عدم نہیں۔ البتہ خدا کو یہ علم ضرور ہے۔ کہ میرے بعض بندے
عدم کے وجود کے قائل ہیں اور اُسے ممکنات کی اصل بتلاتے
ہیں۔

گذشتہ سوال و جواب میں آپ نے پڑھا ہوگا۔ کہ اگر ممکنات

کے حقائق عدمات کو سمجھا جائے۔ تو انبیاء و اولیاء سے شرف
کرامت مسلوب ہوتی ہے۔ اور اس کے جواب میں حضرت
مجدد ماءِ مہین سے استدلال فرماتے ہیں۔ کہ انسان کو ناپاک
پانی سے پیدا کیا۔ اور پھر اُسے اعلیٰ مدارج تک پہنچایا لیکن ظاہر
ہے کہ نبوت و ولایت کے بلند مدارج کے مقابلہ میں ناپاک
پانی (اگر اُسے ناپاک ہی سمجھا جائے؟!) اور مادی جسم کی دلیل
پیش کرنا کس قدر نامناسب اور بے جا ہے۔ کیوں کہ سب جانتے
ہیں۔ کہ انبیاء و اولیاء کا شرف اور کرامت اُن کے ظاہری اجسام
کی وجہ سے نہیں ہوتی۔ بلکہ اُن ارواح کی وجہ سے ہوتی ہے
جن کو شرف و کرامت سے نوازا گیا۔ اور اُن کی ارواح کے شرف
و کرامت کی وجہ سے اُن کے اجسام کو شرف و کرامت سے نوازا
جاتا ہے۔ جیسے کہ معلوم ہے۔ کہ زمین اجسامِ انبیاء کو نہیں کھا
سکتی۔ لیکن اس کے باوجود بھی حضرت مجدد کو اس پر اصرار
ہے کہ نہ صرف آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم بلکہ تمام
انبیاء کے حقائق عدمات ہیں۔ جو محض شر و ظلمت ہیں۔ لیکن
اس مکتوب میں ایک استثنا بھی نکالتے ہیں فرماتے ہیں:۔

• صریح کشف سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت یوسف ؑ

کا وجود عالم آخرت سے تھا اور اُس کے وجود کی جانب
کو ترجیح دی گئی تھی۔ اور انہیں اُس حُسن و جمال کا مظہر
بنایا تھا۔ جو اسماء و صفات کے وجود سے تعلق رکھتا
ہے۔ اور عدم کی علت سے جو ہر نوع نقص و شر کا
منشاء ہے۔ اُن کو اور اُن کی اصل کو پاک رکھا گیا
تھا۔ اور نور وجود کے سوا جو بہشتیوں کے نصیب
ہے اُن میں اور کسی شے کو باقی نہ رکھا گیا تھا۔ اسی
لئے تو اُن کے حُسن و جمال کی گرفتاری میں بہشت
اور بہشتیوں کے حُسن و جمال کی مانند دلکشی اور سرور
تھا۔ جو کاملوں کا نصیب ہوتا ہے۔ اور محبت جس قدر
کامل ہو گی۔ اُسی قدر آخرت کے حُسن و جمال میں گرفتار
ہو گی"

(۳-۱۰۰)

اس تحریر میں حضرت مجدد نے جو فرمایا ہے: "جو اُس کی اصل
یا نفس......") تو آپ نے پڑھا ہوگا۔ کہ شرف الدین نے بھی
انبیاء و اولیاء کی اصل اُن کی ارواح و نفوس کو بتایا تھا
مگر وہاں حضرت مجدد نے اسے تسلیم نہیں کیا تھا۔ مگر یہاں تمام
انبیاء کے مقابلہ میں جن میں سید الانبیاء صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم

ہی شناس ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی احسن یا نفس کو عدم سے پاک تسلیم کرتے ہیں۔ گویا دوسرے تمام انبیاء سے حضرت یوسف کو بڑھا دیا ہے۔ لیکن اس ترجیح کی وجہ بیان نہیں کی۔ صرف یہ کہ حضرت یوسف حق تعالیٰ کے حسن وجمال کے مظہر تھے۔ گویا آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم اور دوسرے انبیاء نہ تھے۔ پھر آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم جن کا رب اسم خود حضرت مجدد اللہ کو تسلیم کرتے ہیں۔ جو تمام اسماء کا سرچشمہ ہے اور اسی چشمہ کی لہروں میں سے ایک نہر جمالی بھی ہے۔ جو آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طفیل حضرت یوسف علیہ السلام کو ملا ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ حضرت مجدد نے کشف کی وجہ سے جو اکثر و بیشتر محفوظ نہیں ہوتا حضرت یوسف علیہ السلام کو عدم کے نقائص و شر سے تو محفوظ فرمایا۔ لیکن دیگر انبیاء کے ساتھ نقص و شر کو ملحق کیا۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت مجدد اپنے جواب میں فرمائیں کہ خدا ذوالفضل [illegible] ہے۔ جس پر کرنا ہے فضل ہو جاتا ہے۔ حضرت یوسف پر اس کا ایسا ہی فضل ہوا۔ اور دوسروں کو اس سے بہرہ ور نہ فرمایا۔ اور پھر حضرت شیخ نے یہ بیان اپنے صحیح کشف کی بنا پر

دیا ہے باوجود اس کے کہ حضرت مجدد غیر نبی کے کشف و الہام کو دین میں سند بھی نہیں سمجھتے۔ اس لئے ہم بھی اسے صحیح سمجھنے میں معذور ہیں۔ اس کے علاوہ حضرت مجدد متعدد بار کچھ قسم کے اسرار کشف والہام کی بنا پر بیان کر چکے ہیں۔ اور پھر انہیں اپنے دوسرے کشف و الہام کی بنا پر رد کر چکے ہیں۔ اس لئے کیا کہا جا سکتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس نظریہ کو بھی کسی وقت رد کر چکے ہوں۔ لیکن ہمیں اس کا علم نہیں۔ لیکن اس قدر ضرور عرض کریں گے۔ کہ حسن وجمال کا سرچشمہ نور الٰہی ہے۔ اور اس کے مظہر اتم آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ جو حسن وجمال کا سرچشمہ ہیں۔ ع

حسن یوسف، دم عیسیٰ، ید بیضا داری
آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری

اور یہی حسن تمام عالم میں منقسم ہو گیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اپنے زمانے میں حضرت یوسف علیہ السلام تمام انسانوں سے زیادہ حسین وجمیل ہوں۔ لیکن ہر زمانہ پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ پھر حضرت یوسفؑ کا حسن اُن کے رب اسم اور "معین" کے مطابق تھا۔ جو ایک جزوی حسن تھا۔ اور

آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہٖ وسلم عین جمال تھے۔ کیوں کہ وہ اسم اللہ کے مظہر تھے۔ اور آپ کے جبینِ مبارک میں ہر "عین" کا حسن موجود تھا۔ اس لئے آپ کے حسن کو جزوی طور سے محسوس نہیں کیا جا سکتا تھا ۔ز "عینا" آں حضرت کے وجودِ مبارک کو اپنی فطرت کے مطابق حسین محسوس کرتا تھا۔ البتہ جو حضرات فنا فی الرسول کے مرتبہ سے مشرف تھے۔ وہی حضرات ہی آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کے وجود مبارک میں جمالِ اتم کا مشاہدہ کیا کرتے تھے۔ کیا آپ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہٗ کا یہ قول نہیں پڑھا جو فرماتے تھے۔ کہ "شیئٌ وحدہٗ لاشریک لہٗ" اللّٰھُمَّ صلی اللہ علیہ محمد و آلِ محمد۔

حضرت حسان بن ثابت رضؓ فرماتے ہیں۔ سے

واحسن منک لم تر قط عینی ۔۔۔ واجمل منک لم تلد النساء

خلقت مبرأً من کل عیب ۔۔۔ کانک قد خلقت کما تشاء

یعنی اے محبوب پاک، آپ کے حسن و جمال سا کسی آنکھ نے نہیں دیکھا۔ اور نہ کسی ماں نے جنا۔

اللہ تعالےٰ نے آپ کو تمام محاسن و محامد سے پاک

وصاف پیدا کیا گویا جس طرح تم نے چاہا ویسی خلقت فرمائی"۔
اب حضرت مجدد کا قول ایک صحابئ رسول سے کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ہر زمانے کے حالات کی مناسبت سے حسن کو معیار مقرر کیا جاتا ہے۔ لیکن آں حضرت خود زمانہ تھے۔ انا الدھر اس پر دال ہے۔ اور پھر حق تعالیٰ خود دہر ہے۔ گویا زمانہ بھی ہر لحظہ آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کا حسن و جمال ظاہر کر رہا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے۔ کہ کیا بقول حضرت مجدد حضرت یوسف علیہ السلام واقعی عدم کے شر و نقص سے پاک تھے۔ کم از کم قرآن حکیم اس کی تائید نہیں کرتا۔ کیونکہ ہم سورۂ یوسف میں دیکھتے ہیں۔ کہ حضرت یوسف و زلیخا ہر دو نے اس نازک گھڑی میں ایک دوسرے کی طرف میلان کا اظہار کیا تھا اور اگر فضل خداوندی شامل حال نہ ہوتا۔ تو وہ میلان کامیابی کی سرحد کو پہنچ جاتا۔ تو اگر حضرت یوسف عدم کے شر و نقص سے سراسر پاک تھے۔ تو وہ میلان اُن سے کیسے ظاہر ہو سکتا تھا ۔۔۔۔ جو سراسر نقص و شر کا ترجمان تھا۔ اور جو بقول شیخ

مجدد کے خیال میں عدم محض شر و نقص ہے۔ لیکن اصل بات صرف یہ ہے۔ کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کا حضرت یوسف ؑ کے فراق میں آہ و گریبان کرنا اس وسوسہ کو جنم دینے کا باعث ہوتا ہے۔ کہ ایک نبی اس قسم کی بیقراری کیونکر ظاہر کر سکتا ہے۔ اور ایک نبی کے لئے اس قدر بے صبری اور اضطرابی کیفیت کہاں تک مناسب ہے۔ کہ ایک بیٹے کے لئے برسوں آہ و فغاں میں مصروف رہے۔ اس سے تو حضرت یعقوب ؑ کی بحیثیت ایک نبی ایک بڑی کمزوری کا ثبوت پیدا ہوتا ہے۔ باوجود اس کے کہ حضرت یعقوب ؑ فصبر جمیل بھی فرماتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود روتے چلے جاتے ہیں۔

"تو حضرت مجدد نے شدید۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا۔ اور اس شبہ سے یوں اطمینان کا سامان بہم پہنچایا۔ کہ چونکہ حضرت یوسف علیہ السلام اسرائیلی روایات کے بموجب حسن کے دس حصوں میں نو حصوں کے مالک تھے۔ اور دسواں بقیہ ایک حصہ تمام انسانوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ تو لہٰذا حضرت یوسف کا حسن و جمال عالم آخرت کا حسن و جمال تھا اور حضرت یعقوب اس لئے اُن کے

فراق میں برسوں روتے رہے۔ کہ آخرت یا جنت کا حسن (حضرت یوسف) اُن کے سامنے سے رُوپوش ہو گئے تھے۔ اور چہ۔ اس غور و فکر کو حضرت شیخ نے کشف صحیح سے موسوم فرمایا ہے۔ جس سے ہم متفق نہیں ہیں۔

حضرت مجدد سے ایک بار یہ بھی پوچھا گیا تھا۔ کہ یہ قول آپ کے قاب قوسین میں تو ظل یا امکان کا اثر موجود ہے۔ لیکن او ادنیٰ میں موجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہاں صرف وجوب ہی وجوب ہے۔ اور یہ مقام آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کو حاصل تھا۔ جواب دیتے ہیں۔ کہ وہاں صرف عدم ختم ہو جاتا ہے نہ امکان۔ حالانکہ اس سے قبل صاف صاف فرمایا تھا کہ جو حق تعالیٰ تک پہنچ جاتا ہے۔ عدم نابود ہو جاتا ہے اور پھر وہ بذات خود موجود ہوتا ہے۔ لیکن ایک طرف تو حضرت شیخ ممکن کی اصل عدم کو بتلاتے ہیں۔ اور مرتبۂ او ادنیٰ میں جو مرتبۂ وجوب ہے۔ عدم کو تو نابود جانتے ہیں۔ مگر آں حضرت کے وجود مبارک کو اُس وقت بھی ممکن ہی سمجھتے ہیں۔ تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ممکن تو وجود ہو۔ مگر اس کی حقیقت یا اصل موجود نہ ہو۔ جیسے

حضرت مجدد علام کہتے ہیں صاف ظاہر ہوا، کہ اُن کی اصل
تو یہی تھی، جس سے اَو ادنیٰ میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم
قائم تھے۔ یعنی ذات واجب الوجود نہ عدم۔ اور یہی اصل
تمام موجودات کے لئے ہے۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ
ممکن الوجود واجب الوجود کے مرتبہ میں آجائے۔ اور پھر مرتبہ
وجوب کے اندر بھی ممکن کی حیثیت سے موجود رہے۔

حضرت مجدد علام کی تشریح بھی عجیب طور سے کرتے
ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"عدم محض شر ہے کیوں کہ وجود میں اگر علم و اختیار
وغیرہ نہ ہوں تو شر ہوگا۔ وجود محض میں جو قابلیات
ہیں وہ اعیان کی صورت میں ظاہر ہونا چاہتے
ہیں لیکن بعض ایسے اعیان ہیں۔ کہ وہ ایک چیز کی
قابلیت نہیں رکھتے۔ تو وجود کی بعض اشیاء اُن میں
پیدا نہیں ہوتیں۔ چنانچہ یہی عدم (نیستی) اُن اشیاء
کے لئے شر ہے۔ جو اُن اعیان میں پیدا نہ ہو سکے۔
مثلاً جس عین کو زیادہ علمی قابلیت دی جائے اور
دوسرے کو اس قدر حاصل نہ ہو۔ تو وہ اُس کے ساتھ

حسد کرتا ہے"۔

"سبحان اللہ! یہاں حضرت مجدد نے وجود سے ظاہری اور
مادی وجود لیا ہے۔ حالانکہ وجود حقیقی عین ذات ہے اور
اعیان تمام علم خداوندی میں متعین اور معلوم ہیں۔ اور ہر عین
کو اُس کے وجود کی مناسبت سے فیض دیا جاتا ہے۔ اور
پھر جب ان اعیان کے مظاہر خارج میں پیدا ہو جاتے ہیں
تو کم علم رکھنے والا عین" زیادہ علم رکھنے والے" عین" سے
حسد کرتا ہے۔ کیوں کہ اُس کو زیادہ علم رکھنے والے کی نسبت
کم علم حاصل ہوتا ہے یعنی اُس میں اس قدر علم نہیں ہوتا
جتنا اُس دوسرے میں ہوتا ہے۔ لیکن اس سے ثابت کیا
ہوا۔؟ صرف یہی کہ اس حالت میں صرف علم کی کمی ہے دوسرے
کے مقابلہ میں۔ یہاں عدم ہرگز نیستی کے معنوں میں استعمال
نہیں کیا جا سکتا۔ علم کا وجود تو ہر دو اعیان میں ثابت
ہے۔ صرف کمی و زیادت کا فرق ہے۔ اور حضرت مجدد عدم
کو ممکن کی اصل ٹھہراتے ہیں۔ اور یہاں عدم سرے سے
.... موجود ہی نہیں۔ ہر دو جانب وجود ہی وجود ہے۔ پھر
کیا یہی حسد اعیان کے اندر علم الٰہی میں بھی موجود تھا۔ یا نہیں

اگر وہاں بھی موجود تھا. تو یہ محال ہے. اور اگر وہاں موجود نہیں تھا. تو ظاہر ہے کہ عالم مادیت میں نفسِ امارہ کے شامل ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا. اور اگر یہاں نفسِ امارہ کو نفسِ مطمئنہ کا مرتبہ حاصل ہو جائے. تو یہاں بھی وہ شر معدوم ہو جاتا ہے. حالانکہ نفسِ مطمئنہ کا حاصل ہونا ثابت اور موجود ہی ہوتا ہے. مگر اس کے ساتھ وہ عدم موجود نہیں ہوتا جیسے حضرت مجدد اشیاء کی اصل بتاتے ہیں. اور ظاہر ہے کہ اصل کبھی شے سے جدا متصور نہیں ہو سکتی. تو معلوم ہوا کہ اشیاء کی اصل وجود ہے جو کسی شے سے کسی حالت میں بھی جدا نہیں ہو جاتی. اس لئے صاف ثابت ہوتا ہے کہ خیر بھی وجود سے ہے اور شر بھی. اسی لئے تو حضرت مجدد کا بھی عقیدہ ہے. "ولہ قدر خیرہٖ و شرہٖ من اللہ تعالیٰ"

اب جائے غور ہے. کہ حضرت مجدد تو فرماتے ہیں. کہ ممکنات کے حقائق عدمات میں ہیں. اور یہاں ممکنات کی صفات یا کمالات کے حقائق کو عدمات سمجھتے ہیں. اگر ایک انسان اس وجہ سے ایک نبی یا ولی سے حسد کرتا ہے. کہ وہ کیوں نبی یا ولی کیوں نہ بنایا گیا اور اس کی وجہ نبوت یا ولایت کا نہ ہونا یا

نسبتی اور عدمی ہو. تو یہ نسبتی تو حکمت خداوندی کے تحت ہے. تو معلوم ہوا. کہ خدا کے علم و ارادہ کو بھی عدم لاحق ہوا تھا. اور یہ کس قدر شدید غلطی ہے. آپ نے صفحات گزشتہ میں پڑھا ہو گا. کہ ایک شخص نے حضرت مجدد سے دریافت کیا تھا. کہ اگر آپ کا یہ نظریہ مان لیا جائے کہ ممکنات کے حقائق عدمات ہیں تو پھر تو ذاتِ خداوندی میں بھی عدمات کا اثبات ہوتا ہے. تو جواب دیا تھا. کہ خدا کی ذات اور علم میں عدمات موجود نہیں. لیکن اس ذات میں جب کسی ممکن کی نسبت پیدا ہو جاتی ہے. تو نسبتِ عدم بھی خود بخود پیدا ہو جاتی ہے. اس لئے ہم چاہتے ہیں. کہ اس کے متعلق قارئین کے سامنے مزید وضاحت پیش کریں. اور اس بات کو ختم کر دیں:

لیکن اس سے قبل یہ پوچھنا چاہتے ہیں. کہ جب "ممکن" کی نسبت پیدا ہونے سے اس کے ساتھ ہی عدم کی نسبت بھی پیدا ہو جاتی ہے تو حضرت یوسف علیہ السلام کی نسبت پیدا ہوتے ہی ان کے لئے عدم کی نسبت کیوں ظاہر نہ ہوئی. اگر عدم کی نسبت خود بخود پیدا ہوتی ہے تو چاہیئے تھا کہ حضرت

یوسفؑ کے ساتھ بھی پیدا ہو جاتی۔ اور اگر اُسے خدا ہی پیدا فرمایا کرتا ہے۔ تو اوّل تو خدائے تعالےٰ (نقل کفر کفر نباشد) نیستی یا عدم پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ کیوں کہ جب ہم لاشے کہتے ہیں وہ شے ہو ہی نہیں سکتی۔ اور اگر کہا جائے کہ خدا قادر ہے عدم کو پیدا کر سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ذاتِ خداوندی میں عدم کا اعتبار بھی موجود مانا جا سکتا ہے اور یہ محال ہے اور اگر ذاتِ خداوندی میں عدم کا اعتبار کیا جائے۔ تو پھر وہ عدم کہلا کیسے سکتا ہے۔ وہ تو محض وجود ہی ہو گا۔

تو جب حضرت یوسف علیہ السلام کے لئے عدم آ موجود نہ ہوا۔ تو صاف ظاہر ہے۔ کہ وہی واجب الوجود ہی ہے۔ جو اپنے صورِ علمیہ کو وجود ظاہر کا لباس پہنا کر عالم شہادت میں ظاہر کرتا ہے۔ عدم کوئی شے ہی نہیں جو ممکنات کی اصل ہو سکے۔

خدا عالم ہے۔ اور علم اُس کی صفاتِ ثبوتیہ میں سے ہے اور ظاہر ہے کہ علم میں یقیناً معلومات ہوتی ہیں۔ کیوں کہ معلومات کے بغیر اُس پر علم کی تعریف ہی صادق نہیں آ سکتی

کہ کہا جائے کہ علم سے مراد علم بالقوہ یا قابلیتِ علمی ہے۔ تو یہ حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مناسب نہیں۔ کیوں کہ اس سے تو لازم آئے گا۔ کہ حق تعالیٰ بھی انسان کی مانند بالقوہ عالم تھا۔ قابلیتِ علمی اس کی ذات میں موجود تھی۔ اور تجربہ سے ترقی کرتے کرتے علم حاصل کیا۔ خدا عالم ہے اور وہ ذاتاً عالم ہے۔ اور اُس کا علم بھی اُس کی عین ذات اور ذات کی طرح قدیم اور غیر مخلوق ہے یہ تو ہو نہیں سکتا کہ وہ معلومات اکتسابی طور سے حق تعالیٰ کو حاصل ہوں گی۔ کیوں کہ ذاتِ حق اکتساب کرتا تو کس سے؟ نہیں۔ بلکہ وہ ہمیشہ سے عالم ہے۔ اور ہمیشہ سے اُس کے علم میں معلومات بھی ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ تحریر فرماتے ہیں۔

"جاننا چاہیئے کہ خدا کا علم ازلی ان تمام اشیاء کو محیط ہے جو موجود ہو گئی ہیں یا آئندہ موجود ہوں گی۔ یہ ناممکن ہے کہ کوئی ایسی شے موجود ہو جائے۔ جو اُس کے علم میں نہ تھی۔ اگر ایسا ممکن ہو سکتا تو وہ علم نہیں بلکہ جہل ہوتا۔ (حجتہ اللہ البالغہ)

اب حضرت شیخ مجدد کے اس بیان میں غور فرمائیے۔ جو فرماتے ہیں کہ جب علم خداوندی میں "ممکن" کی نسبت پیدا ہو

جاتی ہے۔ تو اسی وقت اس کے ساتھ عدم کی نسبت بھی خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ حق تعالےٰ کے علم میں کسی ممکن الوجود کے لئے نسبت کے پیدا ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیوں کہ صورِ علمیہ یا معلوماتِ الٰہیہ تو قدیم ہی سے اس کے علم میں موجود ہیں۔ ممکن کی نسبت پیدا ہونے کے تو یہ معنی ہوئے..... کہ جب کسی ایسے ممکن کی صورت حق تعالےٰ کے علم میں آئے۔ جو اس سے قبل اس کے علم میں موجود نہ تھی۔ تو اس کے ساتھ ہی عدم کی نسبت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر ہم اس نظریہ کو صحیح تسلیم کر لیں۔ تو ہم نے خود بخود مان لیا۔ کہ خدا کے علم میں کسی شے کا علمی وجود موجود نہیں۔ بلکہ نیا نیا اس کے علم میں کہیں سے آ جاتا ہے۔ اور جب آ جاتا ہے۔ تو نسبت عدم بھی اس کو اپنے آغوش میں لینے کے لئے کسی گوشہ سے نکل آتی ہے۔

اور اگر شے کی نسبت پیدا ہونے سے حضرت مجدد کا منشا یہ ہو کہ جب حق تعالیٰ کسی شے کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو نسبت عدم بھی خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ تو ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کا ارادہ عدم اور وجود دونوں سے متعلق ہوگا کیونکہ

عدم بھی ارادۂ الٰہیہ کے بغیر نسبت کے طور پر از خود پیدا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب خدا کسی ممکن الوجود کو پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا۔ تو اس کے علم میں وجود اور عدم ہر دو ایک دوسرے سے شامل کرنے کا ارادہ کارفرما ہوگا۔ چنانچہ اس صورت میں علم خداوندی میں موجود مانا جائیگا جو محال ہے۔

بالفرض ہم حضرت مجدد کا یہ نظریہ تسلیم بھی کر لیں اور مان لیں کہ جس وقت ممکن کی نسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ عدم کی نسبت بھی خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ تو ممکن کی نسبت پیدا ہونے کے تو اس لئے بھی قائل ہونگے۔ کہ خدا عالم ہے۔ اور معلومات اس کے علم میں موجود ہیں۔ لیکن ممکن کی نسبت پیدا ہوتی ہی عدم کی نسبت کہاں سے پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ ہم نے ابھی کہا ہے اور عدم کا منبع کیا اور کہاں ہے کیونکہ ممکن کا منبع تو ذاتِ حق ہے۔ عدم کا بھی تو ایک منبع اور اصل ہونی چاہیئے کیونکہ وہ بقول شیخ نعال شے ہے وہ ممکن کی اصل ہے اور اس میں منطبع ہونے کے بعد ممکن ظاہر ہو سکتا ہے۔ کیا عدم بھی "ممکن" کی مانند علم خداوندی میں موجود ہوتا ہے یا یہ کہ نہ ممکن علم خداوندی میں ہوتا ہے اور نہ عدم۔ لیکن جب "ممکن" کی نسبت

کہیں سے پیدا ہو جاتی ہے۔ تو "عدم" کی نسبت بھی کہیں سے ظاہر ہو کر علم خداوندی میں "ممکن" سے مل جاتی ہے۔ لیکن حضرت مجدد کا تو یہ عقیدہ ہے۔ کہ حق کے لئے نہ عدم سابق ہے اور نہ لاحق۔ گو اس کے معنے شیخ یہ لیتے ہوں۔ کہ ایسا وقت نہ تھا۔ کہ ذات حق نہ تھی۔ اور نہ ایسا زمانہ آ سکتا ہے کہ ذات الٰہی موجود نہ ہو۔ یعنی ھوالاول والآخر پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ کہ خدا کے علم میں "عدم" امتیاز پیدا کر سکے

حقیقت یہ ہے ۔ عدم کوئی شے ہی نہیں تمام وجود ہی وجود ہے۔ حق کے اسم الباطن کی تجلی ہے اسم ظاہر یہ۔ عالم کیا ہے؟ اجتماع صفات ہے۔ اور یہ صفات حق تعالےٰ کی ذات سے قائم ہیں۔ خود صفات کوئی مستقل وجود نہیں رکھتیں اور نہ ہی کوئی دانشور کسی شے کی ذاتی حقیقت بتا سکتا ہے۔ مثلاً پتھر کی نسبت اگر پوچھا جائے تو یہی جواب دیا جا سکتا ہے۔ کہ جس شے میں سختی۔ وزن۔ رنگ اور گولائی وغیرہ ہوں اُسے پتھر کہتے ہیں۔ تو اب جانئے خود یہ سختی۔ وزن۔ رنگ اور گولائی وغیرہ صفات کے علاوہ اور کیا شے ہو سکتی ہے۔ اگر یہ صفات ایک دوسرے سے منفصل ہو جائیں۔ تو پتھر

کا وجود باقی نہ رہے گا۔ اور پھر جیسے کہ کہا جا چکا ہے کہ یہ تمام صفات ذات سے قائم ہیں۔ کیونکہ صفت کا قیام ذات کے بغیر ناممکن ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ کبھی کبھی حضرت مجدد تحریر فرماتے ہیں۔ کہ ذات حق میں مع تمام موجود ہے، اور جب حقیقت میں ذات حق ہی موجود ہے۔ تو کسی اور شے کا وجود اسکے وجود کا مقابل کیسے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ایسی حالت میں عدم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

خلافتِ راشدہ کے بعد جب معاویہ بن ابی سفیان نے حکومت کو اپنے خاندان میں مخصوص کر لیا۔ اور اُس کے قائم رکھنے کے لئے اُس نے ظلم و جبر، رشوتوں سے مسلمانوں کو اپنی اطاعت پر مجبور کر لیا۔ اور حضرت علی اور دیگر بنو ہاشم کے خلاف منبروں پر سے لعن طعن کا سلسلہ جاری کیا۔ اور خلافت منہاج نبوت سے گر گئی۔ اور پھر اپنے بیٹے یزید کے لئے اُس نے جن مکروہ اور ناروا طریقوں سے بیعت لی وہ تاریخ اسلام کا بہت بڑا المیہ ہے۔ اور کسی سے چھپا نہیں صرف یہی نہیں۔ بلکہ بنی اُمیہ اسلامی اصولوں کی بھی عجیب و غریب تاویلات کرنے لگے۔ حضرت امام حسین علیہ السلام اور اُن کے رفقاء کے قتل کے جواز میں اُنہوں نے مسئلہ تقدیر کے تیور کچھ اس طرح تبدیل کئے کہ کسی کو قتل کرنے کے بعد کہا کرتے تھے۔ کہ یہ رضائے الٰہی تھی۔ اگر خدا کی یہ مرضی نہ ہوتی تو ہم اس کے قتل پر کیوں کر قادر ہو سکتے تھے۔ صرف عمر بن عبدالعزیز کے تھوڑے سے زمانۂ خلافت میں یہ طوفان کسی حد تک کم ہو گیا تھا۔ لیکن جب بنو اُمیہ کو معلوم ہو گیا کہ عمر ابن عبدالعزیز ان کے مسلک اور اصولوں پر پورے پورے اُترتے نظر نہیں

آتی۔ تو اُن کے ایک خادم کے ذریعہ انہیں زہر دلوا دیا۔ اور
اپنے پروگرام کو جاری و ساری رکھنے کے لئے میدان صاف
کر لیا۔ خود معاویہ بن یزید بن معاویہ جو اس خاندان کے ایک
رحم دل اور نیک انسان تھے اپنے باپ دادا کے کردار سے
متفق نہ تھے۔ اور اُس نے تخت سے دستبردار ہو کر گوشہ نشینی
اختیار کر لی۔

حضرت علامہ اقبال بنو اُمیہ کے متعلق تحریر فرماتے ہیں۔

"دوسری طرف دمشق کے موقع شناس اُموی بادشاہوں کو
بھی ایسے عذر کی ضرورت تھی۔ کہ کربلا کے مظالم پر پردہ
ڈال دیا جائے۔ اُن بنی اُمیہ بادشاہوں کو جنہوں نے
خالص مادہ پرستی اختیار کر لی تھی۔ اس لئے کہ عوام کو یہ
موقع نہ مل سکے۔ کہ اُن کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوں۔
اور انہیں امیر معاویہ کی بغاوت سے حاصل شدہ
ثمرات سے محروم کر دیں۔ تو کہا جاتا ہے کہ جب وقت
معبد نے حسن بصریؒ سے کہا کہ اُموی مسلمانوں کو قتل
کرتے ہیں۔ اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ خدا کی رضا
ایسی ہی تھی۔ تو حسن بصریؒ نے اُس سے کہا۔ کہ "یہ اللہ

کے دشمن جھوٹ بولتے ہیں" (خطبات صفحہ ۱۶۸)

ایسے حالات کیوں کر پیدا ہو گئے؟ یہ ایک طویل داستان
ہے۔ جو فی الحال ہمارے موضوع کے ساتھ پورا پورا تعلق
نہیں رکھتی۔ لیکن مختصر طور پر حضرت علامہ اقبال کے الفاظ
میں اس قدر عرض کریں گے۔ کہ

"مذہبی زندگی تین ادوار میں تقسیم کی جا سکتی ہے۔ ایمان، فکر،
اور معرفت۔ پہلے ایک غیر مسلم ایمان لاتا ہے۔ اس کے
بعد اُسے چاہیئے کہ وہ ان اصولوں میں غور و فکر سے کام
لے۔ جنہیں اس نے قبول کر لیا ہے۔ کہ وہ کہاں تک
حقیقت پر مبنی ہیں۔ اور اس کے بعد ان اصولوں کے
متعلق اسکی معرفت پیدا ہو جائیگی۔ اور وہ اسلام کے
پورے فلسفے کو سمجھنے کے بعد کامل مومن بن جائے گا۔ لیکن
خلافت دوم میں جو عملاً اسلام سے متاثر ہونے کی
وجہ سے مسلمان ہو گئے تھے۔ اور پھر مسلسل فتوحات کے
سلسلہ میں عربستان سے باہر ملکوں میں پہنچ گئے تھے۔
اور تھوڑے ہی عرصہ میں مالِ غنیمت کے حصول سے
دولتمند ہو گئے تھے۔ انہیں اس قدر وقت ہی نہ مل

سکا کہ اُن اصولوں میں فکر کرسکیں۔ جنہیں اُنہوں نے بطور عقیدہ قبول کر لیا تھا۔ اس لئے اُن کا معاملہ معرفت تک نہ پہنچ سکا۔ پھر بیرونی ممالک میں عرب، فلسفۂ یونان کے علاوہ زرتشتی فلسفہ سے بھی روشناس ہو گئے۔ اور نتیجہ کے طور پر وہ روحِ اسلام سے باخبر نہ ہو سکے۔

(خطبات)

اس کے بعد خلافتِ سوم کے مسلمانوں نے جن کا ذکر کیا گیا خلیفہ کی نرم پالیسی سے خوب ہی فائدہ اُٹھایا۔ اور وہ امیر معاویہ جو خلافتِ دوم میں سنتِ نبوی کے خلاف کوئی حرکت نہ کر سکتے تھے، خلیفہ سوم کے عہد میں خوب پاؤں پھیلانے لگے۔ اور جبراً خلافِ سنت اُمور کا ارتکاب کرنے لگے۔ چنانچہ یہی وجہ تھی۔ کہ حضرت ابوذر غفاری رضؓ نے انہیں کئی بار امیرانِ شام کی موجودگی میں ٹوکا۔ اور جب وہ حضرت ابوذر رضؓ کے احتساب سے تنگ آگئے۔ تو خلیفہ سے اسکی شکایت کردی۔ چنانچہ خلیفۂ ثالث نے ابوذر رضؓ کو شام سے مدینہ منورہ بلا بھیجا۔ اور مدینہ منورہ پہنچنے کے بعد انہیں مدینہ سے بھی جلا وطن کر دیا۔ اور پھر بنی اُمیہ کے وہ افراد جو تا حال پورے طور پر مسلمان کبھی نہ ہوئے تھے۔ اور یا مرتد ہو کر باہر چلے گئے تھے،

یا خود خلیفۂ ثالث کے چچا حکم بن العاص جنہیں آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مدینہ سے نکلوا دیا تھا، اور خلیفۂ اول و دوم نے بھی خلیفۂ ثالث کی بار بار درخواست پر انہیں مدینہ آنے کی اجازت نہیں دی تھی۔ یہ تمام کے تمام مدینہ منورہ میں خلیفۂ ثالث کے گرد جمع ہو گئے۔ اور اچھے اچھے عہدوں پر مقرر ہو گئے۔ اور جب خلیفۂ چہارم کا دور شروع ہوا۔ تو لوگوں کی اخلاقی حالت کا یہ عالم تھا۔ کہ رشوت لئے بغیر کوئی کسی کام کے لئے بھی تیار نہیں ہوتا تھا۔ چنانچہ یہی وجہ تھی۔ کہ امیر معاویہ نے اس سنہری موقع سے فائدہ اُٹھایا۔ اور جو صحابہ زندہ تھے۔ اُن میں سے بڑے بڑے سیاستدانوں کو رشوتیں دے کر حضرت علی کے مقابل کھڑا کر دیا۔ جیسے عمرو بن العاص جنہیں حکومتِ مصر کے وعدے پر اپنے ساتھ ملا لیا۔ مغیرہ بن شعبہ اور زیاد بن ابیہ۔ مؤخر الذکر ابتدا میں حضرت علی کا بہت بڑا حامی تھا۔ لیکن امیر معاویہ نے اسے رام کرنے کے لئے مغیرہ بن شعبہ کو بھیجا۔ اور اس نے اس پر کچھ ایسا جادو کر دیا۔ کہ وہ امیر معاویہ کی طرف مائل ہو گیا۔ اس پر مستزاد یہ کہ امیر معاویہ نے اُسے اپنا بھائی تسلیم کر کے اپنے خاندان کا رکن بنا لیا۔ قصہ یہ تھا۔ کہ زیاد کے باپ کا کوئی پتہ نہ تھا اور

اس کی ماں کی اخلاقی حالت مشتبہ تھی۔ امیر معاویہ نے چند گواہوں
کی زبانی اُسکی ماں کا تعلق اپنے باپ ابوسفیان کے ساتھ تسلیم
کر لیا۔ اب زیاد اس کا دستِ راست بن گیا۔ حضرت عبداللہ بن
عمر کے علاوہ حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ بھی امیر معاویہ کے
دربار میں موجود رہا کرتے تھے۔ لیکن عبدالرحمٰن بن ابو بکر امیر معاویہ
کے منہ پر کہہ دیا کرتے تھے۔ کہ اس حکومت سے قیصر و کسریٰ کی حکومتوں
کی شان و شوکت مترشح ہے۔ جو باپ کے بعد بیٹے کے لئے
مخصوص ہوتی ہے۔

امیر معاویہ سیاسی مصالح و مرام کے لئے ہر ہتھیار سے
کام لیا کرتے تھے۔ انہیں جائز و ناجائز کی کوئی پرواہ نہ تھی۔ اور
حضرت علی جو امورِ خلافت کو منہاجِ نبوت پر چلانا چاہتے
تھے۔ اس لئے اپنے حق سے زیادہ کسی کو بیت المال سے کچھ نہ
دیتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت علی امیر معاویہ کی طرح رشوتیں
کیوں کر دے سکتے تھے۔

افسوس تو یہ ہے کہ ہمارے اکثر ناسمجھ بھائی جو روحِ اسلامی
سے سراسر ناواقف ہیں۔ حضرت علی کی طرزِ حکومت پر اعتراض
کرتے ہیں۔ اور حضرت علی کو ایک ناکام خلیفہ سمجھتے ہیں اگر ہمارے

یہ لکھنے [illegible] طٰہٰ حسین مصری کی کتاب الفتنۃ الکبریٰ کا مطالعہ
کریں۔ تو اپنی غلطی کا اعتراف کریں گے۔ خود حضرت سے بھی یہ
پوچھا گیا تھا۔ کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ گذشتہ خلفاء کے عہد میں
ترقی اور خوشحالی تھی۔ اور آپ کے عہد میں تکلیف اور پریشانی
ہے۔ تو امیر المؤمنین نے جواب دیا تھا۔ کہ اُن کا وزیر و مشیر میں
تھا اور میرے وزیر اور مشیر تم ہو؟

خود حضرت علی کا ایک بیان نہج البلاغہ میں یوں نشر ہوا ہے
"حضرت عمر کی گور پر خدا انوار نازل فرمائے۔ انہوں نے
اسلام کے لئے بہت کچھ کیا تھا۔ لیکن لوگوں کو ایک
ایسی جانب روانہ کر دیا تھا کہ اب اس کا علاج مشکل ہے۔"

امیر المؤمنین کا یہ بیان اُن فتوحات کی طرف اشارہ ہے جس
کی وجہ سے نئے نئے مسلمان ہونے والے دنیوی مسرتوں سے
ہمکنار ہو گئے تھے۔ اور دین کے اصولوں میں غور و فکر نہ کرنے کی
وجہ سے فلسفہ اسلام سے بے خبر تھے۔

آپ نے تاریخ میں پڑھا ہوگا۔ کہ امیر المؤمنین کے اپنے بھائی
عقیل نے امیر المومنین سے کچھ مال کا مطالبہ کیا۔ اور جب امیر المومنین
نے اس لئے اُن کا مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دیا۔ کہ وہ بیت المال

سے اُنہیں اپنے حق سے زیادہ دینے کو تیار نہ تھے تو ... چھوڑ کر امیر معاویہ کے پاس چلے گئے۔ اس لئے ایک موقع پر امیر المومنین نے فرمایا تھا۔

"جس مکر و فریب سے معاویہ کام لیا کرتا ہے۔ وہ میں بھی جانتا ہوں۔ لیکن میں ایسا کرنے سے معذور ہوں۔ کیوں کہ میں کتاب و سنت کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا؟ اور یہی وجہ ہے۔ کہ حضرت شاہ ولی اللہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں۔ جس کا مضمون یہ ہے۔ کہ حضرت علی احکام خداوندی کی تبلیغ و ترویج میں بے حد سخت تھے۔ اور کسی کی رعایت ملحوظ نہ رکھتے تھے۔

(حجتہ اللہ البالغہ)

فتنہ و فساد کے ایسے زمانہ میں جبکہ بنی اُمیہ اصول اسلام کی صورتیں مسخ کر رہے تھے۔ مسلمانوں نے تصفیہ و تزکیہ کے لئے جدا سلسلوں کی بنیاد ڈال دی۔ اس لئے کہ جس جماعت نے بنی اُمیہ کی حمایت کی تھی۔ اور وہ بھی اہل بیت نبی کے مقابلہ میں جو اپنے آپ کو اہل سنت والجماعت کہتے تھے۔ یہ صوفیہ اُن کے مخالف تھے۔ چنانچہ اُن کے متعلق خواجہ عطاء الملک جوینی

اپنی تاریخ جہاں کشا میں یوں لکھتے ہیں۔

"خلفائے راشدین کے بعد مسلمانوں میں ایسی جماعت پیدا ہوئی۔ جو تصوف اور درویشی کی طرف مائل تھی۔ اور باطن میں ہمیشگی اور مادہ جسمانی کی فنا کا اعتقاد رکھتے تھے۔ اور شریعت ظاہری کو باطن کے ساتھ ملاتے تھے اور اس طرح استدلال کرتے تھے۔ اور اہل سنت کے عقائد کا انکار کرتے تھے کیونکہ اہل سنت نے اہل بیت کی مدد نہ کی اور یزید کا اتباع کر کے ظلم کیا تھا اور یہ باتیں امام جعفر صادق تک موجود تھیں۔"

چنانچہ یہ طریقے یا سلسلے اگرچہ مختلف تھے۔ لیکن تمام کے تمام حضرت علی کرم اللہ وجہہ تک منتہی ہوتے تھے۔ اور حضرت علی کے مشہور خلفاء یہ تھے۔

حضرت امام حسن و حسین علیہما السلام، حضرت سلمان فارسی رض، حضرت حسن بصری رض، حضرت کمیل بن زیاد، اور حضرت اویس قرنی رضی اللہ عنہم۔

اگرچہ امام حسن بصری کے متعلق اختلاف ہے کہ امیر المومنین حضرت علی ابن ابی طالب کی صحبت حاصل ہوئی تھی یا نہیں۔

لیکن حسن بصری کے متعلق راقم الحروف نے کہیں پڑھا ہے کہ حضرت عثمان کے خلیفہ ہونے کے وقت آپ جوانی کی سرحد میں داخل ہو رہے تھے۔ لیکن صوفیہ کے تمام سلسلے اس کے قائل ہیں۔ بعض کا خیال ہے۔ کہ حسن بصری کی روحانی تربیت ایک حد تک لڑکپن میں امیرالمومنین نے فرمائی تھی۔ اور اس کے بعد مکمل تربیت امام حسن علیہ السلام نے دی۔ لیکن جیسے بھی چودہ سلسلے تمام کے تمام حضرت علی سے ملائے جاتے ہیں۔ اور ان سلسلوں کے نام یہ ہیں جنہیں چودہ خانوادے بھی کہتے ہیں۔

(۱) زیدیہ۔ جس کے بانی حضرت عبدالواحد بن زید تھے۔ جو حسن بصری کے خلیفہ تھے۔

(۲) عیاضیہ۔ جو فضیل ابن عیاض سے جاری ہوا۔

(۳) ادھمیہ۔ حضرت ابراہیم ابن ادھم کی طرف منسوب ہے۔

(۴) عجمیہ۔ اس کے بانی حضرت حبیب عجمی ہیں۔ جو حسن بصری کے خلیفہ تھے۔

(۵) کرخیہ۔ اس کے بانی حضرت معروف کرخی تھے۔

(۶) سقطیہ۔ اس کے بانی حضرت سری سقطی تھے۔

(۷) طیفوریہ۔ سلطان العارفین حضرت بایزید بسطامی سے منسوب ہے

(۸) جنیدیہ۔ سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی سے منسوب تھا

(۹) ہبیریہ۔ اس کے بانی حضرت ہبیرۃ البصری ہوئے۔

(۱۰) چشتیہ۔ اس کے بانی حضرت ممشاد علو دینوری اور خواجہ ابو اسحاق شامی بیان کئے جاتے ہیں۔

(۱۱) طوسیہ۔ علاء الدین طوس سے منسوب ہے۔

(۱۲) سہروردیہ۔ اس کے بانی حضرت ابو نجیب سہروردی تھے

(۱۳) فردوسیہ۔ اس کے بانی حضرت نجم الدین کبریٰ تھے

(ابن بطوطہ)

اس تفصیل میں اگرچہ اختلاف تو ہے۔ لیکن چودہ خانوادہ تمام صوفیوں میں معروف و متفق علیہ ہے۔ اور اس کے علاوہ جتنے دوسرے سلسلے ظہور میں آئے ہیں، وہ تمام کے تمام انہی خانوادوں کی شاخیں ہیں۔ عبدالواحد بن زید سے ایک روایت کے بموجب پانچ چشت اور حضرت حبیب عجمی سے آٹھ قادریہ میں عرش ظہور میں آئے۔ اور ان ہی چودہ خانوادہ کہتے ہیں۔ چنانچہ یہی دو سلسلے چشتیہ اور قادریہ حقیقت میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور باقی انہیں کی شاخیں ہیں۔

فصل اوّل

طریقۂ نقشبندیہ

اس پر اکثر صوفیاء کا اتفاق ہے۔ کہ سلسلۂ نقشبندیہ سلسلۂ قادریہ کی شاخ ہے۔ اور نقشبندیوں کے پیر بزرگان قادریہ ہیں۔ ہماری نظر سے گذر چکا ہے۔ کہ حضرت اسماعیل شہید نے تحریر فرمایا ہے۔ کہ حضرت سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہٗ کی رُوح پُر فتوح نے حضرت شیخ سرہندی کو توجہ دی۔ اور انہیں تصوف کے بلند مدارج تک پہنچایا۔

جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے۔ تمام سلسلہ ہائے طریقت حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور پھر آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم تک منتہی ہوتے ہیں۔ لیکن ان سب کے خلاف حضرت شیخ مجدد سلسلۂ نقشبندیہ کو ابوبکر رضی اللہ عنہٗ

تک منتہی کرتے ہیں۔ جو واقعیت کے خلاف نظر آتا ہے۔ کیونکہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہٗ امیرالمومنین علیؑ کے خلیفہ تھے۔ اگرچہ حضرت سلمانؓ نے آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تربیت کا شرف حاصل کیا تھا۔ اور آں حضرتؐ نے اُن کے حق میں سلمان منا اھل البیت فرمایا ہے۔ اس لئے شیخ اکبر قدس سرہٗ نے آیۂ تطہیر کے ضمن میں عصمتِ اہلِ بیت یعنی اُن کے معصوم عن العصیان ہونے کے ساتھ ہی حضرت سلمان فارسی اور ان کی اولاد کو بھی بہشتی اور پاک بیان فرمایا ہے۔ اور تحریر فرمایا ہے۔ کہ اہل البیت و سلمان فارسی اور ان کی اولاد کے گناہ صورتاً تو ہیں۔ حقیقتاً نہیں ہیں۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے کہ لیذھب عنکم الرجس اھل البیت ویطھرا۔ اور بموجب حدیث شریف سلمان منا اھل البیت حضرت سلمان اور اُن کی اولاد بھی اس شرف میں داخل ہیں۔

حضرت مجدد آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلیفہ ابوبکرؓ اور اُن کے خلیفہ حضرت سلمان فارسی کو مقرر کرتے ہیں ان کے بعد امام قاسم بن محمد بن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہم اور اس کے بعد حضرت امام جعفر صادق علیہ وعلے آباء الصلوٰۃ والسلام

کا اسمِ گرامی پیش کرتے ہیں۔ لیکن تاریخ کا طالب علم یہ فیصلہ کرنے سے قاصر ہے۔ کہ حضرت سلمان فارسی سے اُن کی حیات میں حضرت قاسم ابن محمد ابن ابوبکر کی ملاقات بھی متحقق ہے یا نہیں۔ چنانچہ تاریخ کا فیصلہ یہ ہے۔ کہ حضرت سلمان فارسی نے ۱۰ رجب ۳۳ھ میں وفات پائی۔ اور امام قاسم کی تاریخ وفات ۲۴ جمادی الاولیٰ ۱۰۱ھ ہے۔ اور پھر حضرت امام جعفر صادق کے ساتھ تو باتفاقِ صوفیا حضرت قاسم کی ملاقات ہوئی ہی نہیں۔ بلکہ کہا جاتا ہے۔ کہ حضرت قاسم نے طریقہ ہذا کی خلافت حضرت جعفر صادق کی والدہ کو دی تھی۔ اور اس نے بعد میں حضرت امام صادق کے حوالہ کی۔ لیکن صوفیہ کا کوئی سلسلہ کسی خاتون کی خلافت کا قائل نہیں ہے۔ ورنہ سلسلہ ہائے طریقت میں کوئی نہ کوئی شاخ حضرت رابعہ بصریہ سے منسوب ہوتی جو اپنے زمانہ کی مشہور و معروف ولیہ گزری ہیں۔ اور اس سے بھی تجرہ کر دیکھئے۔ کہ حضرت خاتونِ جنت بی بی فاطمۃ الزہرا علیہا السلام اور اُمہات المومنین سے زیادہ اور کون عورت خلافت کی اہل ہو سکتی تھی؟ اور پھر اُمہات میں سے خصوصی طور پر اُم المومنین عائشہ صدیقہ اور اُم سلمہ رضی اللہ عنہما جن سے دینی مسائل

اکثر و بیشتر روایت کئے جاتے ہیں۔ عورت کی خلافت سے متعلق صوفیاء کے تمام سلاسل خاموش ہیں۔ یا کم از کم ہماری نظر سے کوئی ایسی تاریخی روایت نہیں گزری۔ حضرت امام جعفرؒ صادق کے بعد سلطان العارفین حضرت بایزید بسطامی کی نسبت کسی صحت روایات سے ہو جاتی ہے۔ اور حضرت بایزید کافی عرصہ تک امام صادق کے حلقۂ ارادت میں رہ چکے ہیں۔ جس کا ذکر حضرت فریدالدین عطارؒ نے اپنی کتاب تذکرۃ الاولیاء میں کیا ہے اور لکھا ہے۔ کہ حضرت امام صادق نے اُنہیں ہدایت فرمائی تھی کہ

"بایزید! تیرا ظرف بڑا ہے۔ اب جا کر دیگر بزرگوں سے استفادہ کر"

ہو سکتا ہے۔ کہ امام صادق نے بایزید کو بیعت لینے کی اجازت بھی دی ہو۔ لیکن اس کا تاریخی ثبوت موجود نہیں۔ کیونکہ حضرت امام صادق کی صحبت میں بایزید کی روحانی پیاس نہ بجھ سکی تھی۔ اور بایزید کے بعد سلسلہ نقشبندیہ ابوالحسن خرقانیؒ تک پہنچایا جاتا ہے۔ جو بقولِ فریدالدین عطار اُنہیں حضرت بایزید کی قبر سے فیض ملا تھا۔ زندگی میں اُن سے ملاقات نہیں ہوئی تھی۔ لیکن حضرت مجدد کو اس پر اصرار ہے۔ کہ سلسلۂ نقشبندیہ

کے اسناد حضرت ابوبکرؓ تک منتہی ہوتے ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ حضرت مجدد سلسلۂ نقشبندیہ کو تمام سلسلوں سے افضل سمجھتے تھے۔ کیوں کہ وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہٗ کو بھی اُن حضرتؐ کے بعد تمام اُمت سے افضل سمجھتے ہیں۔ اس لئے تحریر فرماتے ہیں۔ جیسے کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ولایت دیگر

تمام انبیاء کی ولایت سے بہتر ہے اسی طرح ان (نقشبندی) بزرگواروں کی ولایت بھی دیگر تمام اولیاء کی ولایت سے بہتر ہے۔ اور کیوں بہتر نہ ہو گی۔ کہ اُن کی ولایت حضرت صدیق اکبر کی جانب منسوب ہے"

(مکتوب ۱۸)

آپ ملاحظہ فرمادیں گے۔ کہ سلسلۂ نقشبندیہ کے متعلق حضرت مجدد کے یہ خیالات خوش فہمی پر مبنی ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت مجدد نے اپنے پیروں کو بھی نہیں بخشا۔ اور انہیں بھی موردِ اعتراض بنایا۔ چنانچہ خواجہ اُمکنگیؒ کے متعلق اعتراض فرمایا کہ

"وہ خلافت کی اجازت سلسلہ بغیر مرید کیا کرتے تھے"

(۱۸۲)

حالانکہ اپنے سلسلے میں حضرت خواجہ اُمکنگیؒ کی سند بھی لاتے ہیں۔

لیکن اس اعتراض کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے۔ کہ خواجہ اُمکنگیؒ نہ صرف یہ کہ وحدۃ الوجود کے عظیم داعیوں میں سے تھے بلکہ اہلِ بیت ہونے کے علاوہ سلسلۂ نقشبندیہ کو حضرت علیؓ سے منسوب کرتے تھے۔ اور ہمارے اس دعوے کی تائید حضرت مجدد کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ کہ حضرت امام جعفر صادقؒ کی والدہ ماجدہ جو حضرت ابوبکرؓ کی اولاد میں تھیں۔ اُنہوں نے امام صادق کو خلافت دی تھی۔ حضرت مجدد لکھتے ہیں۔

"چونکہ حضرت امام جعفر صادق کی والدہ حضرت ابوبکرؓ کی اولاد تھیں، اس لئے ہر دو اعتبارات کے لحاظ سے امام جعفر فرماتے ہیں" وُلِدتُ ابوبکر مرّتین "

یعنی مجھے دو بار حضرت ابوبکر نے جنا ہے۔ اور چونکہ امام جعفر اپنے بزرگ آباء سے جدا نسبت رکھتے تھے اس لئے امام جعفر ان ہر دو طریقوں کے جامع ہیں، اور یہ (نقشبندی) جذبہ اُن کے (جعفر الصادقؒ کے) سلوک کے ساتھ جمع کر دیا۔ اور اسی سلوک سے مقصود تک پہنچے"

(۲۹۱)

اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ حضرت امام جعفر صادق

حضرت علیہ السلام کی وہ نسبت جو انہیں اپنے بزرگ آباء (حضرت امام باقرؒ سے لے کر آں حضرت صلعم تک) سے حاصل تھی، وہ صرف سلوک کا علم تھا۔ اُس میں جذبہ موجود نہ تھا۔ اگر حضرت امام جعفرؒ کو حضرت ابوبکرؓ کے سلوکِ جذبی سے حصہ نہ ملتا۔ تو آپ مقصود تک نہ پہنچ سکتے۔ یعنی حق تک نہ پہنچ سکتے۔ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ حضرت علیؓ سے لیکر امام جعفر الصادقؒ تک جن بزرگانِ اہلِ بیت کو حضرت ابوبکرؓ کے سلوکِ جذبیہ سے بہرہ نصیب نہ ہُوا تھا۔ وہ حق تک نہ پہنچ سکے تھے۔ اور پھر آج تک جو اولیاء سلسلۂ نقشبندیہ سے متعلق نہیں ہوئے مقصود تک نہیں پہنچ سکے۔ یہاں تک کہ خود سلسلۂ نقشبندیہ کے وہ بزرگوار جو اپنا سلسلہ حضرت علیؓ تک منتہی کرتے ہیں۔ چاہے وہ حضرت مجدد سے قبل گذرے ہوں یا بعد پیدا ہوتے ہوں۔ بقول حضرت حضرت مجدد مقصود تک نہیں پہنچے۔

ہم اس کے متعلق زیادہ نہیں لکھنا چاہتے۔ کیونکہ حضرت مجدد کی اپنی تحریر بھی دوسرے سلسلوں کے سالکوں کی غضبناکی تحریک کے لئے کچھ کم نہیں۔ اور اگر ہم بھی شیخ مجدد کے الفاظ میں حضرت مجدد کے اس خیال کی مخالفت کریں، تو اس تحریک میں

مزید اضافہ ہوگا۔ اور کوئی اچھا صوفی ایسی تحریر دل کو خوش آمدید نہیں کہے گا۔ یہ کام قارئین کا ہے۔ کہ تمام تحریروں کو پڑھنے کے بعد غور و فکر سے کام لے کر فیصلہ کریں۔ لیکن قارئین آئندہ ملاحظہ فرمادیں گے، کہ حضرت مجدد نے اپنے سلسلے کے اثبات میں اس قدر افراط سے کام لیا ہے۔ کہ اُسے پڑھ لینے کے بعد انسان اُسے تعصب کی پیداوار سمجھنے پر مجبور ہوگا۔

حضرت مجدد نے حضرت ابوبکرؓ کی افضلیت کے اثبات کے سلسلہ میں اُن سے ولایتِ ابراہیمی منسوب کی ہے۔ اور اسی سبب سے انہوں نے ابراہیم علیہ السلام کو تعینِ ازلی بھی ثابت کرنے کی سعی کی ہے۔ جسے آپ مطالعہ فرما چکے ہیں۔

حضرت مجدد نے حضرت ابوبکرؓ و علیؓ کے متعلق لکھتے ہیں۔

"ان ہر دو سلوک کے مابین فرق یہ ہے کہ حضرت امیر رضی اللہ عنہ کا سلوک سیرِ آفاقی سے قطع ہوتی ہے اور اور حضرت صدیقِ اکبرؓ کا سلوک سیرِ آفاقی سے کچھ تعلق نہیں رکھتی۔ آپ کے سلوک کی مثال ایسی ہے جیسے کہ خانۂ جذبہ سے نقب لگائی جائے اور مطلوب تک پہنچ جائے۔ چنانچہ پہلے سلوک میں معارف کی

تحصیل ہے اور دوم میں غلبۂ محبت۔ چنانچہ یہی
وجہ ہے کہ حضرت امیر شہر علم کا دروازہ بن گئے اور
صدیق اکبر نے آں حضرت کی خلعت یعنی دوستی کی قابلیت
حاصل کر لی۔ حالانکہ حدیث ہے کہ اگر میں کسی کو
خلیل بناتا تو ابو بکرؓ کو خلیل بناتا" (۲۹۱)

ہم حضرت مجدد کی اس صاف بیانی اور جرأت پر داد دیتے ہیں۔ کہ اس حدیث کے بھی قائل ہیں۔ کہ "اگر میں کسی کو خلیل بناتا تو ابو بکر کو بناتا" اور اس پر یہ بھی زور دے کر تسلیم کروانا چاہتے ہیں۔ کہ حضرت ابو بکر نے آں حضرت کی دوستی اور خُلت کی قابلیت حاصل کر لی۔ لیکن سمجھنے والے اس تحریر سے بھی یقیناً اتنا شعور حاصل کر لیں گے۔ کہ حضرت ابو بکرؓ باوجود اس فضیلت اور سابق الاسلام ہونے کے بعد طریقت میں [illegible] زندہ تھے اور یہی وجہ تھی کہ حضرت مجدد نے اُن سے محبت اور جذبہ کا سلوک منسوب فرمایا۔ کیونکہ شہر علم کا دروازہ تو حضرت امیر کو تسلیم کر چکے تھے جو سلوک و تربیت کے اساس سے تعلق رکھتا ہے۔ اور اسی طرح حضرت مجدد نے قرآن و حدیث کے خلاف علم کی فضیلت سے بھی یک گونہ انکار کر دیا۔ اور علم پر جذبہ کو فضیلت دی۔ جسے محبت سے تعبیر فرماتے ہیں۔ حالانکہ

حضرت مجدد جذبہ کو کافروں میں بھی تسلیم کرتے ہیں۔ جس کا ذکر آنیوالا ہے لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ جس قدر علم زیادہ ہوگا۔ ذاتِ باری سے عشق و محبت کا غلبہ بھی فزوں تر ہوگا۔ ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون۔ اور والذین اوتوا العلم درجات۔ اور انما یخشی اللہ من عبادہ العلمٰؤا
کیا حضرت مجدد کی نظر سے یہ گذرے ہونگے؟ یقیناً گذرے ہونگے۔ لیکن ہم یہاں چونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے متعلق کچھ تحریر نہیں کر رہے۔ کیونکہ یہ ہمارے موضوع سے متعلق نہیں ورنہ تاریخیں ایسے واقعات سے خالی نہیں۔ کہ حقیقت میں جذبہ اور عشق کا مالک کون تھا۔ اور وقتاً فوقتاً کس نے آں حضرت صلعم پر اپنے آپ کو پروانہ کی مانند قربان فرمایا تھا۔ ہمارا مقصد تو صرف یہ دکھانا ہے۔ کہ طریقت کے تمام سلسلے آں حضرت صلعم کے بعد امیر المومنین علی سے جاری ہوئے۔ اور حضرت علی کے بغیر دوسرے کسی صحابی کو نہیں پہنچے۔ اور ہم نے حضرت مجدد کی جو تحریر پیش کی جس سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ سلوک یا جذبی کے بغیر امام جعفر صادق مقصود تک نہیں پہنچ سکتے تھے۔ اسکی زد بہت دور تک پڑتی ہے

اس لئے تو حضرت مجدد لکھتے ہیں۔

"وہ سلوک جو اس جذبے کے متحقق ہونے کے بعد آتا ہے
دو قسم پر ہے۔ بلکہ اُسکی کئی قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے۔
جس پر صدیق اکبر رضی اللہ عنہٗ مقصود تک پہنچے۔ اور
حضرت رسالت خاتمیت علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ
والسلام والتحیہ بھی اسی جذبے اور اسی راستے سے
مطلب تک پہنچے ہیں۔"
(۲۹۰)

اب قارئین غور فرمادیں کہ اس تحریر سے اگر حضرت مجدد
کی یہ مراد نہ ہو کہ آں حضرت صلعم اور حضرت ابو بکر کی حیثیت
ایسے دو برابر کے پیر بھائیوں کی نہیں۔ جو ایک ہی پیر کے مرید
ہوں۔ تو اور کیا مراد لی جاسکتی ہے۔ بلکہ اس سے بڑھکر حضرت
مجدد کی مراد یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ جب جذبہ سے حضرت ابو بکر
مقصود تک پہنچے اُسی جذبہ سے آں حضرتؐ بھی مقصود تک پہنچے
تھے۔ اور ہم اس لئے نہایت یقینی لہجہ میں یہ عرض کرنے کی
جرأت کرتے ہیں۔ اور اس مراد کو حضرت مجدد کی طرف منسوب
کرتے ہیں۔ کہ آپ ملاحظہ فرمادیں گے کہ شیخ مجدد بذاتِ خود
اس کے قایل ہیں (شیخ مجدد رحمۃ اللہ) کی ذات سے رسول اللہ صلے اللہ

علیہ و آلہ وسلم کے درجات میں ترقی ہوتی ہے ملاحظہ فرمائیے۔

"نبی اگرچہ بعض کمالات اپنی اُمت کے افراد میں سے
ایک فرد کے ذریعے حاصل کرتا ہے اور اُس کے وسیلے
سے بعض مقامات تک رسائی حاصل کرتا ہے۔
لیکن اس سے اس نبی کا نقص لازم نہیں آتا" (۳-۹۴)

تو جب حضرت مجدد اپنی ذات کے متعلق بھی یہ عقیدہ
رکھتے ہوں کہ آں حضرت صلعم ان کے وسیلے سے بعض مقامات تک
پہنچے تھے۔ تو پھر حضرت ابو بکر کے وسیلے سے تو آں حضرت
صلعم بدرجہ اُولےٰ بلند مقامات تک پہنچے ہوں گے۔ اور اسکی دلیل
یہ لاتے ہیں۔ کہ بادشاہ اپنے ملازموں کے ذریعے ملک فتح کر
لیا کرتے ہیں۔ جو سراسر قیاس مع الفارق ہے۔ اس کے بعد
لکھتے ہیں۔

"وہاں اپنے ہمسروں سے مدد و اعانت لینا موجب
نقصان ہے۔"
(۳-۹۴)

لیکن ہم اسے تسلیم کرنے سے معذور ہیں۔ کیونکہ اپنے
سے کم درجہ انسان سے توفیض ہو ہی نہیں سکتا۔ اور پھر فیض
بھی ایسا جن میں درجات و کمالاتِ بلند کا امکان ہو۔ اور فیض

بھی کیسے؛ خاتم النبیین اور سید الانبیاء کو۔ البتہ بعض روک لیا جا سکتا ہے۔ مثلاً جیسے کہ بعض علمائے اہل سنت و الجماعت اس کے قائل ہوئے ہیں۔ کہ معراج میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے نمازوں میں تخفیف کرانے کے سلسلہ میں آں حضرت کو اپنی رائے سے ستفید فرمایا۔ اور آں حضرتؐ نے حضرت موسیٰ کی رائے پر عمل کرتے ہوئے نمازوں میں تخفیف کرائی۔ لیکن آپ آگے چل کر ملاحظہ فرمائینگے کہ حضرت مجدد اس بات پر اصرار کرتے ہیں۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں۔

"اور یہ جو کہا جاتا ہے۔ کہ یہ (انبیاء) بزرگوار ہر کسی کی امداد کے محتاج نہیں۔ اور مراتب کمال انہیں بالفعل حاصل ہیں۔ یہ صریح مکابرہ اور ڈھیٹھ پن ہے کیونکہ یہ بزرگوار بھی بندے ہیں"

یعنی اللہ تعالیٰ نے جس نبی کو مبعوث فرمایا ہے۔ تو اس میں ضرور ایک ایسی خالی نظر انداز کر دی ہے۔ کہ وہ اس کے ایک اُمتی کے ذریعے پوری ہو جائے۔ لیکن قرآن حکیم سراسر اس کے خلاف حکم دے رہا ہے۔ واتممت علیکم نعمتی۔ گو یہ بشارت تمام اُمت کو دی گئی ہے۔ مگر جائے غور ہے کہ جس

اُمت پر نعمت کا اتمام کیا جاتا ہے۔ اُس اُمت کے نبی کو اس سے کیوں کر مستثنیٰ کیا جاتا ہے۔ لیکن اس کے بعد حضرت مجدد اصل مطلب کی طرف آتے ہیں۔ لہذا وہ بھی ملاحظہ فرمائیے۔ اپنے متعلق لکھتے ہیں۔

"اب ہم پھر اصل بات بیان کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں، کہ اس دائرے کا محیط جو محبیّت سے ملا ہوا ہے اس سے مراد محبوبیت ہے۔ یہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افراد میں سے ایک فرد کی ولایت کا منشأ ہے۔ کہ ولایت محمدی کا مرکزی کے حاصل ہونے کے باوجود بھی اس دائرے کے محیط سے بھی مناسبت رکھتا ہے۔ اور اس کے کمالات بھی اُسے حاصل ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دوسری دولت اُسے ولایت موسوی سے حاصل ہوئی ہے۔ اور ان ہر دو ولایت عظمیٰ کے طفیل مرکز اور محیط کے کمالات کا جامع ہوا ہے۔ اور مقرر ہے کہ جو کمال اُمت کو حاصل ہوتا ہے۔ من سن سنۃ حسنۃ کے موافق اس اُمت کے نبی کو بھی حاصل ہو جاتا ہے (یعنی اُمتی سے)

تو آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اس فرد کے وسیلے سے
اس دائرے کے کمالات کبھی حاصل ہوتے ہیں؟ (ص ۹۰)
حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں۔ کہ یہ بات نبوت اور
شریعت کے سراسر خلاف، اور باطل ہے (خیر کثیر)
مطلب یہ ہے کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم
کمالات موسوی سے محروم تھے۔ وہ آپ کو حضرت مجدد کی ذات
سے حاصل ہوئے۔ اور پھر اس کی دلیل یہ دیتے ہیں، کہ آنحضرت
نے فرمایا ہے۔ کہ "میرے لئے وسیلہ مانگو" اور جنگوں میں
مہاجرین و انصار کے وسیلے سے فتح کی دعا مانگا کرتے تھے۔ لیکن
ہم تو یہ کہتے ہیں، کہ ان باتوں کا تکمیل سے کیا تعلق؟ تکمیل ذاتی
اور شے ہے، اور کسی امر کے لئے دعا مانگنا یا درگاہِ خداوندی
میں وسیلہ پیش کرنا شے دیگر۔ پھر آں حضرت کے اکثر افعال امت
کے لئے بطور نمونہ اور بغرض تربیت ہوا کرتے تھے۔ تاکہ وہ امت
کے لئے بھی دلیل بن سکیں۔ ورنہ ظاہر ہے۔ کہ وہ جنگیں آنحضرت
کی ذاتی جنگیں نہ تھیں، جن کی فتح کے لئے مہاجرین و انصار کا
وسیلہ پیش فرمایا کرتے تھے۔ اور نہ اس قسم کی دعاؤں کا آپ
کی تکمیل سے کچھ تعلق تھا۔

ہم [illegible] حضرت بایزید کے ساتھ سلسلۂ نقشبندیہ
کا تعلق بنایا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ حضرت مجدد حضرت بایزید
سے بہت ناراض ہیں، اس لئے وہ اس پر راضی ہوتے نظر
نہیں آتے۔ کہ حضرت بایزید سلسلۂ نقشبندیہ کے پیران عظام
میں شامل تصور کئے جائیں۔ اس لئے لکھتے ہیں۔
"یہ امانت بایزید کے سپرد کی گئی۔ گویا امانت کا یہ بار
اس کے کاندھوں پر رہا ہے کہ وہ بتدریج اسے اپنے
حقداروں کو پہنچائیں۔ ورنہ اس کی توجہ کا رُخ دوسری
طرف ہے (یعنی حضرت مجدد کے عقائد کے خلاف
عمرہ) اور اس امانت کے اٹھانے کے سوا اس نقشبندیہ
نسبت کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں رکھتے" (۲۹۰)
یہاں خود حضرت مجدد ثابت کرتے ہیں۔ کہ حضرت بایزید
سلسلۂ نقشبندیہ کے مرشدوں میں شامل نہیں ہیں۔ بلکہ یہ کام
انہیں صرف امانت کے طور پر سپرد ہوا تھا۔ بایزید نے خود
اس سے کوئی فیض حاصل نہیں کیا تھا۔ اور جب فیض حاصل
نہیں کیا تھا۔ تو اس سلسلہ میں دوسروں کو بھی فیض نہیں دے
سکتے تھے۔ اس لئے اس سلسلہ کے مرشدوں میں داخل نہیں ہو سکتے

صاف معلوم ہوا، کہ حضرت بایزید سلسلۂ ہائے طریقت کا منبع حضرت علی ہی کو سمجھتے تھے، لیکن اس تحریر کے بعد حضرت مجدد کو فکر لاحق ہو گیا ہے۔ کہ اس پر ضرور اعتراض وارد ہوگا، لہذا تحریر فرمایا۔

"اس تحمیل (بارِ امانت کا اٹھانا ۔ حمزہ) میں بھی چند حکمتیں ہیں۔ اگرچہ اس نسبت کا امانتدار اس نسبت سے کم نصیب ہے، لیکن اس نسبت کو ان بزرگواروں کے انوار سے حصہ وافر نصیب ہوا۔ مثلاً ایک قسم کا شکر جو اس نسبت میں شامل ہے۔ سلطان العارفین (بایزید) کے انوار کا حصہ ہے"

(۲۹۰)

دیکھا آپ نے؟ کہ ایک ہی تحریر میں کھلا ہوا تضاد موجود ہے۔ تحریر کے پہلے حصے میں صاف صاف فرماتے ہیں۔ کہ حضرت بایزید نے صرف امانت کے طور پر نسبتِ نقشبندیہ کو اٹھایا تھا خود انہیں اس سے کچھ بھی نہیں ملا تھا۔ لیکن اس تحریر کے دوسرے حصہ میں فرماتے ہیں۔ کہ ان کے انوار سے اس سلسلہ کو فائدہ پہنچا۔ جو شکر سے تعلق رکھتا ہے۔ اور اس وجہ سے سلطان العارفین کا شمار اس سلسلہ کے پیران میں ہو سکتا ہے۔

اگر اس قدر بھی نہ فرماتے۔ تو اُن کے سلسلے کی کڑیاں کیسے سلامت رہ سکتی تھیں، حالانکہ یہ بات بخوبی ظاہر ہے۔ کہ سکر کا وجود ہر سلسلہ کے سالکوں میں پایا گیا ہے۔ صرف سلسلہ نقشبندیہ ہی سے مخصوص نہیں۔ لیکن تعجب یہ ہے۔ کہ حضرت بایزید کے بعد حضرت ابوالحسن خرقانی کا ذکر تک نہیں کرتے۔ جو ... طریقۂ نقشبندیہ میں ... کی ...

... اس ... ہوا تھا۔ بالفاظ ... کے بعد روحانی طور پر سلسلہ نقشبندیہ کی خلافت و امانت سپرد کی تھی۔ جبکہ حضرت خرقانی اُن کے مزار پر حاضر ہوئے تھے۔ اگر حضرت مجدد بایزید کے بعد ابوالحسن خرقانی کا ذکر کرتے تو اس میں اشکال پیدا ہونے کا امکان تھا۔ اور وہ یوں کہ روحانی طور پر صرف فیض ہو سکتا ہے۔ خلافت اور ولایت زندہ مرشدوں ہی سے حاصل ہوا کرتی ہے۔ پھر حضرت مجدد نے ابوالحسن خرقانیؒ کا ذکر اس لئے بھی نہیں کیا، کہ شیخ نے انہیں بھی معاف نہیں کیا ہے، اور اُن پر بھی ملامت کے تیر برسائے ہیں۔ جس کا ذکر آئندہ ہوگا۔ اور دوسری بات جیسے کہ کہا گیا یہ ہے کہ تمام صوفیاء کا اس پر

اتفاق ہے کہ قبر یا کسی ولی کی روح سے فیضان تو ممکن ہے
لیکن سلسلہ چلانے کی اجازت زندہ مرشد ہی سے لی جا سکتی
ہے۔ نہ اُس سے جس کا انتقال ہو گیا ہے اور اس کے بعد حضرت
مجدد نے اپنے سلسلے کی کڑی شیخ عبد الخالق غجدوانی تک پہنچا
دی ہے۔ [illegible] لکھتے ہیں۔

"اُس (شیخ مجدد [illegible] بت بعد سے
تازہ اور ظاہر ہو گئی۔ اور [illegible]
(نقشبندیہ) میں سلوکِ آفاقی کی بجہت پھر پوشیدہ
ہو گئی۔"

(۲۹۰)

ظاہر ہے کہ حضرت مجدد سلوکِ آفاقی اُس سلوک سے
عبارت سمجھتے ہیں جو حضرت علی کے واسطہ سے آتی ہے۔ اور
اُن کے اس تحریر سے صاف طور پر مترشح ہے، کہ نقشبندیہ
کے قدیم بزرگوار اپنا سلسلہ حضرت علی تک منتہی کرتے تھے۔
اور شیخ غجدوانی کے متعلق بھی یہ تاریخی ثبوت موجود نہیں، کہ
انہوں نے بقول حضرت مجدد حضرت علی سے قطع کر لیا ہو، اور
حضرت ابو بکر سے ملا دیا ہو۔ کیونکہ حضرت مجدد کا تاریخی مطالعہ
پختہ تر نہیں تھا۔ اور اکثر صوفیاء کا یہی حال رہا ہے جیسے کہ

حضرت مجدد ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں۔ کہ
"حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے افلاطون یونانی کو اسلام
کی دعوت دی تھی" اس کے علاوہ سلسلۂ نقشبندیہ
کے ایک کامل مرشد حضرت خواجہ احرارؒ (جنہیں
حضرت شیخ مجدد اپنے شجرۂ پیران میں شامل سمجھتے
ہیں۔ حمزہ) بھی بقولِ حضرت مجدد توحیدِ وجودی کا
اور معیت اور احاطہ و سریانِ خداوندی کا اثبات
کرتے ہیں۔ لیکن حضرت [illegible] ان امور کا انکار کرتے ہیں
اور اس کی وجہ یہ ہے۔ [illegible] ت احرار اپنے سلسلۂ
طریقت کو امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ تک
منتہی کرتے تھے۔ اور ہر محقق صوفی نے جو اس سے
متعلق رہا ہے۔ اپنا سلسلہ حضرت علی تک منتہی
کیا ہے۔ حضرت مجدد نے اس سے انکار کیا ہے۔ اور
اس پر اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔" اور یہ
بھی، کہ جذبۂ نقشبندیہ تک پہنچنے کے بعد حضرت
خواجہ نقشبند اور خواجہ احرارؒ کا راستہ یک دیگر
سے جدا ہو گیا ہے۔ اور ان کے علوم و معارف بھی

دوسرے سے جدا ہیں۔ یعنی اس کے بعد خواجہ احرار کی توجہ نسبہ بھی والدہ کے آباء و اجداد کی باطنی نسبت کی طرف مختلف ہے۔ جو پشت بہ پشت بزرگ آتے رہے۔ اور یہ نا دمنی جبر، تا اوپر ذکر ہوا اپنے بزرگوں کی نسبت کے رازہات سے تھی۔ اس حقیر (شیخ مجدد) نے موجودہ وقت میں لوگوں کی مصلحت کو مدنظر رکھتے ہوئے طالبوں کی تربیت کے لئے خواجہ نقشبند کا طریقہ اختیار کر لیا ہے۔ اور اس طریقے کے علوم و معارف (جو شریعت ظاہری کے علوم سے زیادہ مناسبت رکھتے ہیں) اس زمانہ فاسد میں (لوگ ارکان شریعت کے ادا کرنے میں سست ہو گئے ہیں) طالبوں کے افادہ کے لئے اس راستے کا ظاہر کرنا مناسب سمجھا۔"

(۲۹۱)

اب قارئین کو مکمل تسلی ہو گئی ہو گی۔ کہ طریقت کے تمام سلاسل حقیقت میں امیر المومنین علی بن ابی طالب تک منتہی ہوتے ہیں۔ اور ان علوم و معارف کا سرچشمہ امیر المومنین ہی کی ذات بابرکات ہے۔ اور حضرت مجدد نے بالقصد و ارادہ اپنی نسبت کو امیر المومنین سے منقطع کر دیا ہے۔ جن کے اسباب آپ پڑھ آئے ہیں۔ پھر تعجب یہ ہے کہ

کہ انہی حضرات کو اپنے سلسلہ میں شامل بھی سمجھتے ہیں۔ جن کے آپ مخالف ہیں۔ اور جن کے راستے ہی اس سلسلہ سے جدا ہو گئے تھے۔ اور اس کے بعد حضرت مجدد نے بعض پیران سلسلہ کی مخالفت کی ہے۔ اور کوشش کی ہے۔ کہ سلاسل کی نسبت حضرت علی سے نہ ہو سکے۔ اور جب انہیں اعتراضات کا خوف لاحق ہوا ہے تو تحریر فرمایا ہے۔

"اگرچہ میں سمجھتا ہوں۔ کہ منکروں کو انکار کے سوا کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ لیکن مقصود طالبوں کا افادہ ہے منکر بحث سے خارج ہیں۔ اور نظر کی منظر سے باہر ہیں۔ یضل بہ کثیراً ویھدی بہ کثیراً۔ داناؤں سے پوشیدہ نہیں۔ کہ کسی مصلحت کے لئے ایک طریقہ کو اختیار کرنے کی وجہ سے دوسرے طریقہ پر اُس کی افضلیت لازم نہیں۔ اور نہ دوسرے کا نقص ظاہر ہوتا ہے۔ اور جو بھی پیر سے صادر ہوتا ہے۔ اُسے صواب اور بہتر سمجھے۔ اگرچہ وہ بظاہر بہتر نظر نہ آئے"

(۲۹۱)

حالانکہ حضرت بہاؤ الدین نقشبندی فرماتے ہیں۔ کہ

ہمارا سلسلہ بھی امیرالمومنین علی بن ابی طالب تک منتہی ہوتا ہے۔ حضرت ابوبکر سے ہماری نسبت کا تعلق صرف اویسی ہے۔

یہاں حضرت شیخ نے نہایت معقول بیان دیا ہے۔ ہم اُن سے متفق ہیں، لیکن آپ آئندہ چل کر پڑھ لیں گے۔ کہ اگر حضرت مجدد کے مکتوبات سے طریقۂ نقشبندیہ کی تعریف جو حدِ افراط سے بھی گذر چکی ہے خارج کر دی جائے تو مکتوبات کا حجم برائے نام ہی رہ جائے گا۔ حضرت شیخ کا یہ فرمان کہ پیر جو کچھ کہے اسے صواب اور بہتر سمجھنا چاہیئے۔ اگر بظاہر بہتر نظر نہ آئے بہت ہی اچھا ہے۔ لیکن ہمیں حیرت ہے۔ کہ یہ بات حضرت مجدد صرف اپنے ہی مریدوں کو بطور نصیحت و ہدایت فرماتے ہیں۔ یا اس نظریہ کی عمومیت کا اعتقاد بھی رکھتے ہیں۔ اگر خود اپنی ذات کے لئے مریدوں کو ہدایت دیتے ہیں۔ تو پھر اس کا اطلاق دیگر پیران پر بھی کیوں نہ ہو۔ اور اگر عمومی طور پر ہو۔ تو پھر شیخ مجدد نے خود اس پر عمل پیرا ہونا پسند نہیں فرمایا ہے۔ اور اپنے پیر کے عقیدہ وحدۃ الوجود کو غلط اور ایک قول کے مطابق شرک کہا ہے۔ اور اُن کے ساتھ برابر کی

حیثیت سے بحث بھی کی ہے، جس سے نقشبندیہ کے اکثر سالک واقف ہیں اور شکستِ نسبت کی وجہ سے حضرت مجدد کا سلسلۂ فیضان اپنے پیر سے منقطع ہو گیا ہے۔ اور اس کا نتیجہ اپنے پیر کی مخالفت کی صورت میں نمودار ہوا۔ اور سلسلۂ فیض کے منقطع ہونے کے بعد ایسا یقینی طور پر ہوا ہی کرتا ہے۔ اور اسی وجہ سے حضرت کے خیالات یہاں تک تبدیل ہوگئے کہ اپنے اور دوسرے سلسلوں کے پیرانِ عظام کی مخالفت شروع کر دی۔ حتیٰ کہ انہوں نے ایک وجہ سے آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے واسطہ اور وسیلہ کو بھی غیر ضروری سمجھا۔ اور حضرت ابوبکر سے بھی اپنا مقام بلند تصور کیا۔ جن کو حضرت مجدد بعد انبیاء تمام انسانوں سے افضل سمجھتے ہیں۔ اور اپنا سلسلۂ طریقت بھی انہیں پر منتہی کرتے ہیں۔ لیکن ہم حضرت مجدد سے ہرگز بے انصافی نہ کریں گے وہ ایک بہت بڑے عالم تھے۔ صوفی تھے۔ اور اپنے ارادہ اور نیت سے انہوں نے عمر یادِ الٰہی میں گذاری۔ اُن کے اس قسم کے ارشادات کو سُکر پر مبنی قرار دیں گے۔ جو انہیں حضرت بایزید سے سلسلہ وار ملا ہوا تھا۔ جیسے کہ ایک جگہ حضرت مجدد نے خود اپنے سُکر کا اقرار کیا

ہے۔ بلکہ سُکر کو محمود بھی سمجھا ہے لیکن جب ہم غور کرتے ہیں، تو
حضرت مجدد کے بعض ارشادات سُکر سے بھی مختلف معلوم
ہوتے ہیں۔ اس لئے اگر حضرت بایزید کبھی کبھی عالمِ سُکر میں
سبحانی ما اعظم شانی کہہ بھی دیا کرتے۔ لیکن صحو میں اپنے مریدوں
کو ہدایت کرتے کہ اگر پھر میں نے ایسے کلمات کا اعادہ کیا۔ تو
مجھے سنگسار کر دو۔ لیکن حضرت مجدد عالمِ صحو میں اپنے سُکر
کی باتوں پر قائم رہے ہیں۔

پیر کے متعلق حضرت شیخ کی اپنی تحریر یہ ہے

"اور جو کچھ پیر سے صادر ہو اُسے بہتر اور صواب سمجھ
لے۔ اگرچہ بظاہر بہتر معلوم نہ ہو۔ کیونکہ وہ جو کچھ کرتا
ہے الہام سے کرتا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کے حکم سے
کرتا ہے۔ اُسکی تقدیر پر اعتراض کرنے کی کوئی گنجائش
نہیں"

(۲۹۱)

شیخ کی بات حق ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں، کہ حضرت مجدد کو
اپنے پیر جو ہدایات فرماتے۔ وہ تمام رکمالِ شیخ کو تسلیم نہ تھا۔
ایک نقشبندیہ پیر صاحب سے راقم الحروف نے سُنا ہے، کہ
حضرت خواجہ باقی باللہ نے حضرت مجدد سے فرمایا۔ کہ مجھے خدا نے

یہ فرمایا (یعنی الہاماً) کہ ہر وجود خدا کا وجود ہے۔ اس کے ساتھ
ہی خواجہ باقی باللہ نے اپنی ران پر ہاتھ سے ایک ضرب لگائی۔ اور
حضرت مجدد نے اس کی آواز ہر شے میں سُن لی۔ اور سننے
کے بعد فرمایا۔ کہ یہ آپکی کرامت ہے۔ میں ایک وجود کو تسلیم
نہیں کرتا۔ کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ایسا
نہیں فرمایا۔ تو جب نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے۔ وہاں
سے فیض کیسے ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سلسلہ کے سالک فرماتے
ہیں۔ کہ حضرت خواجہ باقی باللہ نے حضرت مجدد کے موقف کو
تسلیم کر لیا تھا۔ اور آپ حضرت مجدد کے حلقہ توجہ میں بھی
شامل ہُوا کرتے تھے۔ لیکن ہمارے نقشبندی بھائی اگر ہمیں اجازت
دیں۔ تو اس حقیقت پر بھی روشنی ڈال دی جائے گی۔ اور وہ
یہ کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات مبارک سے
لیکر اس زمانہ کے ایک مرشدِ کامل تک۔ بلکہ حق تعالےٰ سے
لے کر اس وقت کے ایک مرشد کامل تک جب بھی کوئی سالک
اپنے خیال پر بشدت قائم رہا ہے۔ اور اُس پر اصرار کیا ہے۔ تو
خدا رسول اور مرشد کامل نے بھی اُسے اسی طرف جانے دیا ہے
جس طرف کہ اُس نے بلند جانا چاہا ہے۔ اور وہ ہی اُس سالک

کے یعنی کا منشا ہوتا ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہی ہے۔ کہ تمام اعیان"
کو ان اللہ ذاتِ حق سے اُن کی استعداد اور قابلیت کیمطابق
ہی ہوتا ہے۔ اور حق تعالیٰ نے بھی متعدد بار فرمایا ہے۔ کہ اگر
کوئی تاکید بسیار کے باوجود ہمارے حکم سے روگردانی کرے۔
تو ہم بھی اُسے اُسی طرف روانہ کر دیتے ہیں۔ جس طرف کہ وہ جا
رہا ہوتا ہے۔

آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب ابو ہریرہ سے
فرمایا۔ کہ لوگوں کو بشارت دو کہ جو شخص ایک بار لا الہ الا
اللہ محمد رسول اللہ کہے گا اُس کے لئے واجب ہو جائیگی
اور جب راہ میں اُس کا سامنا حضرت عمرؓ سے ہوا۔ اور حضرت
ابوہریرہ نے اُنہیں وہ بشارت دی۔ تو مسرور ہونے کی بجائے
اُنہوں نے ابوہریرہ کو گردن سے پکڑ لیا۔ اور اُنہیں کشاں
کشاں آں حضرتؐ کے پاس لے آئے۔ اور فرمایا کہ یا رسول اللہ
، اگر لوگوں نے اس بشارت کو سن لیا۔ تو وہ تکلیفاتِ شرعیہ
کو ترک کر دیں گے۔ اور اس پر آں حضرت نے حضرت عمرؓ کو ٹوکا
تک نہیں۔ یہ اس لیئے کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو حضرت
عمرؓ کی تیزیٔ طبیعت کا علم تھا۔ اور اگر آں حضرت انہیں اس

اس پر ٹوکتے یا زجر و توبیخ کرتے۔ تو حضرت عمر کی طبیعت میں
تیزی کا مزید اضافہ ہو سکتا تھا۔ کیا قارئین نے صلح حدیبیہ
کے موقع پر حضرت عمر کی وہ باتیں تاریخ میں نہیں پڑھیں۔
جو اُنہوں نے غم و غصہ کی حالت میں آں حضرتؐ سے کہی تھیں۔
جس پر ابو بکر نے اُنہیں خوب ٹوکا تھا۔ اور اُنہیں توبہ کرنے
کی ہدایت کی تھی۔ چنانچہ بعد میں حضرت عمر نے فرمایا۔ کہ ان
باتوں کی وجہ سے میرے دل میں تاریکی کا اس قدر غلبہ ہو
گیا۔ کہ مسلسل کئی روز تک روزہ رکھنے سے ہی وہ تاریکی چھٹ
گئی۔

بمصداق الانسان حریص علے ما منع۔ اس موقع
پر بھی آں حضرتؐ نے صبر سے کام لیا۔ ورنہ آں حضرت کی شان تو
یہ تھی کہ وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی۔
لیکن آں حضرتؐ کے لئے حق تعالیٰ کا یہ فرمان بھی تھا۔ کہ ان
لوگوں کے لئے اپنے شانے جھکا دیا کرو۔

ہمارے پختونوں کے علاقہ یوسف زئی میں حضرت سید
ترمذی عرف پیر بابا مشہور ولی گذرے ہیں۔ اُن کے ایک مرید
تھے اخوند درویزہ جو ایک مشہور آدمی ہیں۔ وہ بات بات پر

اپنے پیر پر اعتراض کیا کرتے تھے۔ اور ٹھوک دیتے تھے۔ چنانچہ
نوبت بایں جا رسید کہ اُس کے بعد اخوند درویزہ جو کچھ فرماتے
حضرت علی ترمذی اُنہیں منع نہ فرماتے۔ بلکہ اُس کی تاکید
کرتے۔ کیوں کہ اُنہیں معلوم ہو گیا تھا۔ کہ اخوند درویزہ کا تعین
اسی امر کا مقتضی ہے۔ اور اپنے مذہب پر اُس کی اصلاح کسی
طرح ممکن نہیں۔ چنانچہ حضرت علی ترمذی نے اُنہیں خلافت
نہیں دی۔ اور جب اپنے پیر کی وفات کے بعد اخوند درویزہ صاحب
کو اپنی غلطی کا احساس ہو گیا۔ اور اُس نے اپنے آپ کو اتھاہ
تاریکی میں ڈوبا ہوا پایا۔ جو پیر کی ناراضگی اور شکست نسبت
کی وجہ سے اُن کے دل پہ طاری ہو گئی تھی۔ تو پھر اپنے پیر کے ایک
پوتے کو کھلایا کرتے تھے۔ کہ شاید اس وجہ سے وہ تاریکی چھٹ
جائے۔ چنانچہ ایک دن جبکہ وہ اُس بچے کو کھلا رہے تھے ضعف
کی وجہ سے گر پڑے۔ اور زخمی ہو گئے۔ مرشد کے پوتے نے اُسے
کہا "بابا اخوند۔ اب تم بہت بوڑھے ہو گئے ہو۔ جاؤ کہیں کسی
گوشہ میں آرام سے بیٹھ جاؤ۔ میں نے تجھے بخش دیا۔ چنانچہ اس
سے اخوند درویزہ کے دل کو کچھ سکون حاصل ہوا۔ اور پھر
اُنہوں نے ۱۰۵ برس کی عمر میں وفات پائی۔ یہ وہی اخوند درویزہ

ہیں جنہوں نے حضرت بایزید روشن کو مسئلہ وحدۃ الوجود کی
بنا پر تاریک اور مشرک و زندیق کہا۔ اور اُس کے خلاف
کئی کتابیں لکھی تھیں۔ اور اپنے اقوال کو اپنے پیر سید علی ترمذی
کی طرف منسوب کرتا تھا۔ حالانکہ سید علی ترمذی چشتی نظامی
تھے اور اُن کے سلسلے کا اعتقاد ہی وحدۃ الوجود تھا۔ مگر اخوند
درویزہ کے ہاتھوں مجبور تھے۔ اخوند درویزہ کا مدفن پشاور
میں ہے۔

راقم کے شیخ حضرت سید عبدالستار شاہ صاحب چشتی
نظامی نیازی بھی حضرت سید علی ترمذیؒ کی اولاد میں تھے آپ
کا ایک بے علم مرید تھا۔ جس نے مسلسل مجاہدہ سے کسی حد تک
روحانی قوت بھی حاصل کی تھی۔ لیکن جو کچھ نفس و شیطان کی
تحریک ہوتی وہ اُسے الہام سمجھتا۔ مرشد نے کئی بار سمجھایا لیکن
وہ اپنی جہالت پہ اڑا رہا۔ اس کے بعد راقم کے شیخ نے اُسے
کھلا چھوڑ دیا۔ اور وہ جو کچھ بھی کہتا۔ حضرت اس کی تردید نہ
فرماتے۔ وہ کہا کرتا "آج یہ حکم ہوا ہے کہ حضور آپ اجمیر
شریف چلے جائیں"۔ "آج یہ حکم ہوا ہے۔ کہ آپ گوشت کھانا
ترک کر دیں۔ صرف ساگ۔ یہ جو کی روٹی کھائیں" اور کبھی یہ

شیخ فوراً اُس پر عمل پیرا ہو جاتے۔ آخر میں مرید صاحب نے فرمایا۔ "آج یہ حکم ہوا ہے کہ آپ مجھ سے بیعت کریں۔" مرشد نے فرمایا۔ "بسم اللہ! کون سے سلسلے میں؟" اس نے کہا اسی اپنے سلسلہ میں۔ مرشد نے فرمایا۔ "اس میں تو میں نے تجھے بیعت دی ہے۔ اور اشغال و اذکار میں نے بتائے ہیں۔ اگر تمہارے پاس کسی دوسرے سلسلے کی اجازت ہو تو بتاؤ"۔ وہ شرمندہ ہو کر چلا گیا۔ اور جب تک مرشد زندہ رہے اُن کا مخالف ہی رہا۔

تو عرض یہ ہے۔ کہ تمام مرشدانِ کامل کا یہی قاعدہ ہے کہ جب اُنہیں معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ ایک سالک ایک خاص مقام سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ کیوں کہ اُس کے "عین" کا مقتضا ہی یہی ہوتا ہے۔ تو پھر وہ اُسے ٹوکتے نہیں۔ بلکہ اس کی قبولی اور تائید کرتے ہیں۔ اور اُسے اُسی طرف جانے دیتے ہیں۔ جس طرف وہ چلا جا رہا ہو۔ اور یہی حضرت خواجہ باقی باللہ نے حضرت مجدد سے کیا۔ کیوں کہ آپ نے دیکھ لیا تھا۔ کہ حضرت مجدد کا "عین" اُس سے متفق نہیں اور اب اُن کا راستہ اُن سے جدا ہو گیا ہے۔

اب ہم بتائیں گے۔ کہ حضرت مجدد اپنے پیر کی نافرمانی کن وجوہ سے مناسب سمجھتے تھے۔ چنانچہ ایک پیر بھائی کی طرف تحریر کرتے ہیں:

"پیر کی پہلی نسبت پر قائم رہنا باعثِ نقصان ہے۔ ہمارے حضرت بھی اس نسبت کو مکمل کرنا چاہتے تھے، لیکن مکمل نہ کر سکے۔ اللہ داد کے متعلق پیر نے جو اجازت دی تھی۔ وہ پیر کی زندگی تک ہی تھی۔ میں اللہ داد کی یہ حیثیت ماننے کے لئے تیار نہیں۔ کہ وہ کسی کی تربیت کر سکے"

(۳۳)

اس تحریر سے کچھ اور باتیں بھی روشنی میں آتی ہیں۔ اول یہ کہ حضرت خواجہ باقی باللہ نے اللہ داد نامی ایک شخص کو مریدوں کی تربیت کے لئے مقرر فرمایا تھا۔ اور حضرت مجدد اس کے مکلف تھے۔ کہ اُن سے تربیت لیتے۔ لیکن جس حالت میں حضرت مجدد اپنے پیر کو بھی اپنے لئے ایسا نہیں سمجھتے تھے۔ تو اللہ داد سے تربیت لینے کا کیا سوال پیدا ہو سکتا تھا۔ دوسری بات جو اس تحریر سے ثابت ہوتی ہے۔ یہ ہے کہ نقشبندیہ حضرات جو فرماتے ہیں کہ حضرت خواجہ باقی باللہ حضرت مجدد کے

کریں۔ جبکہ تیری نسبت کا رشتہ ان نسبت والوں کے ساتھ قوی ہے"۔ (۱۴۳) یعنی پیر کی نسبت کو اس قدر اہم اور ضروری خیال کرتے ہیں۔

میر نعمان کے نام تحریر فرماتے ہیں۔ "دوسری بات یہ ہے کہ (مرید) شیخِ طریقت کی محبت اور خلوص میں اس قدر قوی، راسخ اور ثابت قدم رہے کہ اس پر کوئی اعتراض نہ کرے۔ بلکہ اُس کی تمام حرکات و سکنات مرید کی نظر میں حسین اور محبوب معلوم ہوں"۔ (۲۲۸)

یہ حضرت مجدد کی اپنی تحریر ہے۔ کہ پیر کے ساتھ مرید کی نسبت کی کیا کیفیت ہونی چاہیئے۔ لکھتے ہیں۔

"تو طالب کو چاہیئے۔ کہ پہلے شیخ کی تلاش کرے اگر محض خدا کے فضل سے اُسے شیخ مل جائے۔ تو شیخ کو خدا کی نعمت جان لے۔ اور اپنے آپ کو اُس کا ملازم بنا لے۔ اور ہمہ تن اُس کے تصرف کے تابع ہو جائے۔ شیخ الاسلام ہروی فرماتے ہیں۔ کہ "اے خدا یہ کیا ہے کہ جسے تم نے اپنے دوستوں کو بخشا ہے، کہ جس نے ان لوگوں کو پہچانا اُنہوں نے تجھے پہچانا۔ اور جس نے تجھے پا یا۔ اُنہوں نے اُن (روضتان خلفی

حلقۂ توجہ میں تشریف رکھا کرتے تھے اور حضرت مجدد سے استفادہ فرمایا کرتے تھے۔ یا یہ کہ حضرت خواجہ باقی باللہ نے حضرت مجدد کی اکملیت کا اعتراف کر لیا تھا۔ حضرت مجدد کی مذکورہ تحریر کی روشنی میں صحیح ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ جیسے ہم نے اولیا اور مرشدانِ کامل کی طبیعت و عادت کے متعلق لکھا یہاں بھی معاملہ یہی معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ اس تحریر سے تو یہ تک ثابت ہوتا ہے۔ کہ حضرت خواجہ باقی باللہ نے اُنہیں خلافت بھی نہیں دی تھی۔ ورنہ مریدوں کی تربیت کے لئے اللہ داد کی بجائے آپ کو مقرر فرماتے۔ ہاں حضرت خواجہ باقی باللہؒ نے حضرت مجدد کو کامل فرمایا بھی ہو۔ تو اُسکی وجہ وہی تھی جیسے ہم بیان کر آئے ہیں۔ آپ حضرت مجدد کے بعین ہ کا منشاء سمجھ چکے تھے۔

عبدالغفور سمرقندی کہ جس نے حضرت مجدد کی خدمت میں کچھ نقدی بھی بھیجی تھی۔ اور حضرت مجدد نے اُس کی درازیٔ عمر کے لئے فاتحہ بھی دی۔ لکھتے ہیں۔

"آپ کے حال میں کچھ فتور پیدا ہو گیا ہو گا۔ اس لئے کہتا ہوں کہ تم نے مجھے کچھ نہیں لکھا۔ لیکن اس فتور کا کچھ غم نہ

کو نہ پہچانا" اور ضروری ہے کہ اپنا اختیار کلی طور پر شیخ
کے اختیار میں محو کر دے"
(۲۸۶)

کہتے ہیں: "اگر پیر سے محبت ہو تو جو کچھ محبوب سے صادر
ہوتا ہے۔ محب کی نظر میں محبوب ہوتا ہے۔ پھر اعتراض
کی کیا گنجائش؟
(۲۹۱)

یعنی پیر کے ساتھ اگر محبت کا تعلق استوار ہو۔ اور نسبت
کامل ہو، تو پیر کی ہر ادا حسین نظر آتی ہے۔ اور مرید اُس کی کسی
بات پر اعتراض نہیں کرتا۔ لیکن اس کلیئے سے اپنے لئے یوں
استثنا پیدا فرماتے ہیں۔

"ہاں وہ مرید کہ پیر کی توجہ کی برکت سے فنا و بقا
کے مراتب تک پہنچا ہو۔ اور الہام و فراست کی راہیں
اس پر کھل گئی ہوں۔ اور اُس کا پیر بھی تسلیم کرلے۔ اور
اُس کے کمال کی گواہی دے۔ اُس مرید کو چاہیئے۔ کہ
بعض الہامی امور میں پیر کے خلاف اپنے الہام پر
عمل کرے"
(۲۹۱)

اگر الہام حق تعالیٰ کی طرف سے ہوا کرتا ہے۔ تو پھر حق تعالیٰ
ایک ہی امر میں پیر و مرید کو مختلف الہام کیسے کرتا ہے؟

آپ نے ہماری تحریر پڑھی ہوگی، کہ جب کاملوں کو معلوم
ہو جائے، کہ ایک سالک اپنے "عین" کے مقتضا کی بظاہر
تائید و حمایت کرتے ہیں۔ اور فرمان خداوندی کے مطابق
اُن کے لئے اپنے شانے جھکا دیتے ہیں۔

حضرت شیخ مجدد کی اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت
خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اُن کی اس ضد کے سامنے اپنا شانہ
جھکایا تھا۔ اور اگر ایسا نہ کرتے تو پھر حضرت مجدد کی رگ
فاروقی جوش میں آجاتی۔ جیسے کہ معمولی معمولی باتوں سے بھی
جوش میں آیا کرتی تھی۔

تو حضرت مجدد نے مذکورہ تحریر میں اپنے لئے پیر کیساتھ
اختلاف کرنے کا جو جواز پیدا کیا ہے اور اُس کے بعد حضرت
مجدد نے اسکی دلیل بھی یوں فرمائی ہے۔

"کیا تم نہیں جانتے کہ بڑے بڑے صحابہ نے بعض اجتہادی
امور میں جو منزّل من اللہ نہ تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے اختلاف کیا ہے۔ اور بعض وقتوں میں حق صحابہ کیجانب
تھا"
(۲۹۱)

یہ بات ہی سرے سے صحیح نہیں۔ دینی امور میں ہرگز حق

صحابہ کی طرف نہیں رہا۔ البتہ دُنیوی امور میں جیسے کہ کھجوروں
کے تلقیح کرنے یا قیدیوں سے فدیہ لینے یا یہ کہ مدینے میں رہ کر
لڑنے یا مقابلہ کے لئے باہر جا کر دشمن کی مدافعت کرنے اور ایسے ہی
مسائل میں آں حضرت نے اکثر صحابہ کی رائے پسند فرمائی ہے۔
ورنہ جنگ بدر کے قیدیوں سے فدیہ لینے میں حضرت ابوبکر
بھی آں حضرت سے متفق تھے۔ جنہیں حضرت مجدد بعد انبیاء کے
تمام مومنین سے افضل سمجھتے ہیں۔ اور خود حضرت مجدد فرماتے
ہیں، کہ اللہ تعالےٰ دینی امور میں آں حضرت صلے اللہ علیہ و
آلہٖ وسلم سے غلطی واقع ہونے کے امکان کو واقع نہ ہونے دیتا
تھا۔ اور اگر امکان پیدا ہو جاتا تو خدا وحی کے ذریعے آں
حضرت کو مطلع فرمایا کرتا تھا۔ جس سے غلطی کا امکان ختم ہو
جایا کرتا تھا۔ مثلاً شہد کی تربت کا واقعہ جسے آں حضرت نے
اپنی ذات پر حرام قرار دیا تھا۔ جسے حق تعالیٰ نے آں حضرت
کو ٹوکا تھا۔ قرآن فرماتا ہے۔ کہ ایسا کوئی نبی و رسول نہیں
ہوا۔ جس نے کچھ تمنا کی اور شیطان نے اس میں کچھ آمیزش
نہ کی ہو۔ لیکن خدا شیطانی آمیزش کو محو کر دیتا ہے۔ اور
جو حق ہو اُسے ثابت کر دیتا ہے۔

حضرت مجدد نے اپنے ہی سلسلے کے پیروں کی جو مخالفت کی
ہے۔ خود انہیں بھی اس کا احساس ہے۔ اور اس کا اقرار کرتے
ہیں۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں۔ کہ خدا کی رضا ایسی ہی
ہے۔ سمجھتے ہیں کہ

"میں کیا کروں، اور علم و تمیز رکھنے کے باوجود حق
تعالیٰ کی پاک جناب میں ایسی بے ادبی کو کیوں کر روا
رکھوں۔ اور حق تعالیٰ کے ملک میں غیر کو کیونکر شریک
کروں۔ اگرچہ ان بزرگوں کے حقوق مجھ پر لازم ہیں،
کیونکہ انہوں نے مجھے طرح طرح سے پرورش فرمایا
ہے" (۲-۴۲)

حضرت مجدد کا یہ اعتراض اپنے بعض پیروں پر ہے اور
اُن کے عقائد کو مشرکانہ سمجھتے ہیں۔ حالانکہ انہوں نے اُن کی طرح
طرح کی تربیت بھی کی۔ تو معلوم ہوا۔ کہ اُن کی تربیت صحیح نہیں
تھی۔ اور وہ تمام کے تمام حضرت مجدد کے عین مکر سمجھنے کی
صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ اور بعد میں حضرت مجدد کو اللہ
تعالےٰ نے الہام کے ذریعے مطلع فرمایا کہ یہ تعلیم نعوذ باللہ مشرکانہ
ہے اسے ترک کر دو۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اُن کے

پیران سلسلہ آفاق و انفس کی سیر کو سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ سمجھتے تھے اور شیخ مجدد اسے سلسلہ اسمیائی سمجھتے تھے۔ بلکہ خدا کو ان سے دوسرے ماورا سمجھتے ہیں۔ لیکن ہر دو پیروں کو حضرت مجدد بھی سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ میں داخل سمجھتے ہیں تو اگر ایسا ہی ہو، تو حضرت شیخ کو کیا علم؟ کیوں کہ وہ خود بھی تو آفاق و انفس سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے اپنے وسائل بھی تو یہی روح و بدن ہیں۔ لیکن حضرت مجدد آگے چل کر فرماتے ہیں۔

"لیکن حق تعالیٰ کے حقوق اُن کے تمام حقوق سے بڑھکر ہیں۔ اور اس ذات کی تربیت (دونوں پیروں) کی تربیت سے برتر ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بہترین تربیت کے سبب میں نے اس گرداب سے نجات پائی ہے۔ اور اُس کے مقدس ملک میں غیر کو شریک نہیں کیا" (۴۳-۳)

اب تو قارئین کی پوری تسلی ہو گئی ہوگی، کہ حضرت شیخ اپنے بعض مرشدانِ طریقت کو شرک میں مبتلا سمجھتے تھے۔ تو پھر حیرت ہے۔ کہ آپ اپنے طریقت کا سلسلہ اُن سے کیوں ملاتے

تھے۔ اور کیا یہ جائز ہے۔ کہ ایک ایسے فرد کی طرف اپنے سلسلے کو منسوب کیا جائے۔ جو شرک کا مرتکب ہوتا رہا ہو۔ اور جب بعض دوستوں نے اُن پر اعتراض کیا۔ کہ "آپ نے حضرت خواجہ باقی باللہ کی نسبت کو بدل دیا ہے" تو جواب دیا۔ کہ پہلی نسبت میں نقصان ہے۔ جیسے قارئین پڑھ چکے ہیں۔ یہاں پھر اس کے خلاف لکھتے ہیں۔

"ہمارا طریقہ وہی حضرت ایشاں یعنی حضرت خواجہ باقی باللہ کا طریقہ ہے۔ اور ہمار) نسبت آں حضرت (خواجہ باقی باللہ) کی شریف نسبت ہے۔ اس طریقہ سے زیادہ عالی طریقہ کون سا ہو سکتا ہے۔ اور اس نسبت سے بڑھکر بڑی نسبت اور کون سی ہو سکتی ہے۔ جسے کوئی اختیار کرے"۔ (۲۲۹)

اس سے قبل مکتوب، (۱۲۱) میں جب ملا یار محمد نے جواب نہیں دیا، تو غصہ ہو گئے۔ اور میر محمد نعمان کو لکھا۔

"کیا اُسے معلوم نہیں، کہ شیخ کی خفگی خدا کی ناراضگی ہے۔ اور شیخ کی رضا سے خدا کی رضا وابستہ ہے اُس پر کیا بلا کر پڑی۔ کیا نہیں جانتا۔ کہ ہم سے تعلق توڑ کر

کہاں پہنچے گا۔ اگر پیر سے تعلق توڑے گا۔ تو کس سے
جوڑے گا۔ اور نعوذ باللہ اگر ایسی باتوں نے اُس
کے دل میں راست بنایا۔ تو اُس بے وقوف سے کہو
کہ توبہ استغفار کرے!"

(۱۲۱)

لکھتے ہیں: "جب تک پیر کی تمام حرکات و سکنات
مرید کی نظر میں حسین نہ ہوں۔ تب تک اُسے پیر
کے کمالات سے کوئی حصہ نہیں مل سکتا۔ اور اگر
کچھ حاصل بھی ہو جائے۔ تو وہ استدراج ہے۔ اگر پیر
پر بال جتنا اعتراض بھی کرے تو اُس کے لئے خرابی ہے"

(۲۱۳)

ہم نہایت ادب سے عرض کریں گے۔ کہ حضرت مجدد نے اپنے
بعض پیروں کو جو بر سر خطا جانا۔ تو ظاہر ہے کہ اُن کے حرکات
و سکنات انہیں غیر شرعی نظر آئے ہوں گے۔ تو پھر انکے کمالات
سے انہیں حصہ بھی بقول اُن کے ملنا چاہیئے تھا۔ حالانکہ آپ اپنے
کمالات کا استناد انہیں کی طرف کرتے ہیں۔ پھر کیا حضرت
مجدد کے جو کمالات ہیں۔ وہ بھی استدراج سمجھے جا سکتے ہیں چنانچہ
ان تحریروں کی روشنی میں ہم یہ عرض کرنے کی اجازت چاہیں گے

کہ حضرت مجدد نے پیر کے ادب وغیرہ کے متعلق جو کچھ تحریر
فرمایا ہے۔ بالکل بجا ہے۔ اور صحیح فرمایا ہے۔ اور اپنے پیر کو
کم سمجھنے کے بعد اگر کسی مرید کی جو شخصیت پیدا بھی ہو جائے
تو اُسے یقیناً استدراج کہا جائیگا۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ ایسے
لوگوں کو ڈھیل دے کر خوش رکھا کرتا ہے۔ چنانچہ یہی واقعہ
امام بخاری سے بھی پیش آیا تھا۔ اور اُن کی شخصیت اگرچہ علمی
طبقہ میں مشہور ہو گئی ہے۔ لیکن روحانی طبقوں میں گری ہوئی
ہے۔

حضرت مجدد لکھتے ہیں: "تو آفاق کے آئینوں اور انفس
کی جلوہ گاہوں میں حق تعالیٰ کی گنجائش نہیں۔ اور جو
کچھ ان میں ظاہر ہوتا ہے۔ وہ بھی چند ظِلوں کا مظہر
ہے۔ اس لئے آفاق و انفس سے آگے بڑھنا چاہیئے۔
اور حق تعالیٰ کو آفاق و انفس سے ماوراء تلاش کرنا
چاہیئے"

(۲۴۲)

حالانکہ آپ پیچھے پڑھ آئے ہیں۔ کہ حضرت مجدد کے نزدیک
حق تعالیٰ انسان کے دل میں جو مضغۂ گوشت ہے موجود
ہے۔ اور تعجب یہ ہے۔ کہ شیخ حق تعالیٰ کو خارج میں موجود

جانتے ہیں۔ اور خارج کی جو بھی توجیہہ کی جائے پھر بھی آفاق
و انفس حق تعالیٰ کے وجود سے خالی متصور نہیں ہو سکتے۔ ورنہ
اُن کا قیام ہی ناممکن ہوتا۔ پھر اگر حضرت مجدد نے حق تعالیٰ
کے وجود کو خارج میں محسوس فرمایا تو کن ذرائع سے؟ کیا آفاق
و انفس کے علاوہ اُن کے پاس مزید ذرائع موجود تھے؟ لیکن
پھر جب ایسا موقع پیش آجاتا ہے تو وہی ویدک دھرم کی توحید
تنزیہی پیش فرمایا کرتے ہیں۔ ورنہ قارئین پڑھ چکے ہیں۔ کہ شیخ
نے عالم مثال میں حق تعالیٰ کا دیکھنا جائز قرار دیا ہے۔ اور جب
اُن پر اعتراض ہوا ہے تو جواب یہ دیتے ہیں۔ کہ صوفیا نے
ایسا تجویز کیا ہے۔ تردید پھر بھی نہیں فرمائی۔ اس لئے ہم کہتے
ہیں کہ اگر شیخ مجدد نے آفاق و انفس سے بلند ہو کر پرواز
کی بھی ہو تو کس راہ سے اور کون سے ذرائع سے؟ روح و مادہ
سے یا کسی تیسری شے سے؟ اس کے علاوہ اُن کے پاس اور
کون سے ذرائع ہو سکتے تھے۔ اور بالفرض آفاق و انفس سے
آگے اگر پرواز کر جائیں تو یہ جسم و روح کی مقررہ قوت کے
خلاف ہو گا۔ کیوں کہ یہ ہر دو آفاق و انفس سے تعلق رکھتے
ہیں۔ جس عالم کے ساتھ ان دونوں کا تعلق ہی نہیں تو وہاں

پہنچنے کا کوئی سوال پیدا ہو سکتا ہے اور ذات وراء الوراء
تک کیسے پہنچ سکتے ہیں

فصل دوم

اندراج نہایت در بدایت

حضرت مجدد طریقۂ نقشبندیہ کو دوسرے تمام طریقوں
سے افضل سمجھتے ہیں۔ حالانکہ حضرت خواجہ بہاء الدین نقشبندی
سے قبل اس کا نام بھی موجود نہ تھا۔ اور سلسلۂ قادریہ کے بزرگ
اس سلسلے والوں کے پیر تھے۔ اور اس زمانہ میں کسی ایک نے بھی
یہ دعویٰ نہیں کیا۔ کہ سلسلۂ نقشبندیہ تمام سلسلوں سے افضل
ہے۔ ہر دانا انسان اس حقیقت کا اعتراف کرے گا۔ کہ اس قسم
کے دعووں سے دوسرے سلسلوں کے سالکوں کو قلبی صدمہ ہوتا
ہے۔ اور اس سے شدید تعصب اور باہمی نزاع پیدا ہوتا ہے۔
کیوں کہ یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ بمصداق کُلُّ حِزْبٍ
بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ۔ اپنے مسلک اور اصول کو اپنے

لئے بہتر سمجھتا ہے۔ اور اسی میں خوش رہتا ہے۔ تو ایسی حالت میں جب اُسے کہا جاتا ہے۔ کہ میرا طریقہ تمہارے طریقے سے افضل اور بہتر ہے۔ اور پھر اس دعویٰ میں افراط سے بھی کام لے تو اس کا نتیجہ اختلاف اور ناراضگی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں افسوس ہے کہ حضرت مجدد نے اس قدر علم و فضل رکھنے کے باوجود بھی اس حقیقت سے آنکھیں بند کر لی تھیں اور اپنے طریقے کی افضلیت ثابت کرنے کے لئے ایسی راہ اختیار فرمائی تھی جس سے دوسرے طریقوں کے سالکوں کو قلبی اور روحانی صدمہ پہنچتا تھا۔ اور شیخ کا یہ فعل سراسر انسانی نفسیات سے لاعلمی کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے نیز یہ حرکت شریعت کے بھی خلاف ہے۔ اس لئے کہ اس سے دوسروں کی دل آزاری ہوتی ہے۔ اور اس کے ردِ عمل کے طور پر دوسرے بھی جواباً دل آزاری پر اتر آتے ہیں۔ جو معصیت پر آمادہ کرنا بدرجہ اولیٰ معصیت ہے۔ شیخ نے اپنے سلسلے کی افضلیت ثابت کرنے کے لئے ایسا طریق کار اختیار فرمایا ہے جس سے دوسرے سلسلوں کے معتقد نہ صرف انکار ہی کرتے ہیں۔ بلکہ سلسلہ نقشبندیہ کو سرے سے طریقت کا سلسلہ

ہی نہیں سمجھتے۔ اور یہ تفرقہ ہے۔ لیکن اس تمام باہمی جھگڑے اور سر پھٹول کے ذمہ دار حضرت مجدد ہی کو گردانا جاتا ہے۔ کیونکہ ان سے قبل کسی بزرگ نے سلسلۂ نقشبندیہ کی افضلیت میں اس افراط سے کام نہیں لیا تھا۔

"رودِ کوثر" میں حضرت شاہ ولی اللہ کے خاندان کے متعلق لکھا ہے۔

"اس خاندان میں ہر سلسلے سے فیض حاصل کرنے کا رواج تھا۔ اور معلوم ہوتا ہے۔ کہ نقشبندیہ سلسلہ سے عقیدت کے باوجود وہ اس سے پوری طرح مطمئن نہ تھے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ کے جانشین شاہ عبدالعزیز کی نسبت شاہ غلام علی کی ملفوظات میں لکھا ہے۔

"حضرت ایشاں (شاہ غلام علی) فرمودند کہ روزے حضرت مولوی شاہ عبدالعزیز صاحب در مجلس بودیم ناگاہ تذکرۂ نقشبندیہ آمد۔ مولوی صاحب فرمودند۔ کہ نسبت ایں طریقہ بے رنگ است۔"

اب ہم ابتدا سے حضرت مجدد کے تذکرہ حالات پیش کرتے ہیں۔ تاکہ قارئین ہمارے بیان کی صداقت ملاحظہ فرمائیں۔ لکھتے ہیں:

"مشائخ نقشبندیہ قدس سرہم نے سیر کی ابتدا عالم امر سے کی ہے۔ اور عالم خلق کی سیر کو اس کے ضمن میں طے کیا ہے۔ اس کے خلاف دوسرے حضرات نے سیر کی ابتدا عالم خلق سے کی ہے۔ اور اس کے ختم ہونے کے بعد عالم امر میں قدم رکھتے ہیں۔ اور مقام جذبہ تک پہنچتے ہیں۔ چنانچہ یہی سبب ہے۔ کہ طریقہ نقشبندیہ تمام طریقوں سے اقرب ہے۔ اور اسی سبب سے دوسروں کی انتہا ان (نقشبندیہ) کی ابتدا میں مندرج ہے"

(۱۲۵)

یعنی نقشبندی سالک کا پہلا قدم دوسرے طریقوں کے سالکوں کا آخری قدم ہوتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"تو ان (نقشبندی) بزرگوں کا کمال تمام کمالات سے بلند ہے۔ اور ان کی نسبت تمام نسبتوں سے بالاتر ہے"۔

(۱۸)

اس کے بعد لکھتے ہیں: "اور ان سب باتوں سے بڑھکر تعجب کی بات یہ ہے۔ کہ ان (نقشبندی) کاملوں کے طریقہ میں نہایت ابتدا میں مندرج ہے۔ اور یہ

بزرگ اس امر میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے پیرو ہیں، کیونکہ صحابہ کرام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پہلی ہی صحبت میں وہ کچھ حاصل ہوا کرتا تھا۔ جو دوسروں کو انتہا میں حاصل ہونا بھی مشکل تھا"۔

(۱۸)

قارئین اس تحریر کو غور سے پڑھنے کے بعد ملاحظہ فرمائیں۔ کہ حضرت مجدد آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں بھی دو قسم کے صحابہ بتاتے ہیں۔ ایک وہ کہ جنہیں آں حضرت کی پہلی صحبت میں سب کچھ حاصل ہوا کرتا تھا۔ اور دوسرے وہ کہ جنہیں انتہا میں بھی مشکل کچھ حاصل ہوتا تھا۔ اور سمجھنے والے بخوبی سمجھ سکتے ہیں۔ کہ اس دوسرے قسم سے حضرت مجدد کی مراد اہل بیت رسول ہیں۔ کیونکہ وہ بھی تو صحابہ میں تو داخل تھے۔ ورنہ اس کے بغیر شیخ مجدد کا اشارہ کس طرف ہو سکتا ہے۔ اور آپ پڑھ آئے ہیں۔ کہ حضرت مجدد نے ارادتاً اپنا سلسلہ حضرت علی سے توڑ لیا ہے۔ اور اگر ہم شیخ کی اس تحریر کی بنا پر یہ لکھدیں۔ کہ اس سے تعصب کی بو آتی ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ خصوصاً حضرت امام جعفر صادق

بلکہ آں حضرت صلعم کے متعلق بھی۔ حضرت مجدد یہ لکھ گئے ہیں کہ یہ مقدس حضرات اسی جذبہ کے ذریعہ مطلب تک پہنچ گئے تھے جس جذبہ کے ذریعہ حضرت ابوبکر مطلب تک پہنچے تھے۔ تو اس میں کچھ شک باقی نہیں رہتا۔ کیوں اس جذبہ کی اصل حضرت مجدد نے آں حضرت ؐ اور حضرت ابوبکرؓ میں یکساں طور پر تسلیم کی ہے۔ اور اس جذبہ کے حصول میں حضرت ابوبکرؓ کو آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مستفید نہیں بتایا گیا۔

اور لکھتے ہیں: "جیسے کہ نبیؐ کی ولایت دوسرے انبیاءؑ سے بہتر ہے اسی طرح ان (نقشبندی) بزرگواروں کی ولایت بھی دوسرے تمام اولیاء کی ولایت سے بہتر ہے۔ اور کیوں بہتر نہ ہو گی کہ ان کی ولایت صدیق اکبر کی طرف منسوب ہے۔"

(۱۶)

اب اس میں کچھ شک نہیں رہا کہ شیخ کا مطلب یہ ہے کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صرف حضرت ابوبکر اور دوسرے صحابہ نے فیض حاصل کیا تھا۔ اور اہل بیت نے انتہا میں اگر کچھ فیض پایا بھی ہو۔ تو بمشکل ہی پایا ہوگا۔ اور وہ بھی کچھ یقینی نہیں ہے۔

کیوں کہ حضرت جعفر الصادق علیہ السلام نے بھی جب تک یہ نسبت تبدیل نہ فرمائی۔ مطلب تک نہیں پہنچے۔ پھر قارئین کو حضرت مجدد کے مکتوب ۲۸ میں یہ پڑھکر حیرت ہو گی۔ کہ شیخ اپنے آپ کو ان دعاوی کے باوجود بھی محجوب سمجھتے ہیں۔ اور خدا سے اپنے آپکو بہت دور سمجھتے ہیں۔ لیکن دعویٰ جیسے کہ کہا گیا۔ یہ ہے کہ دوسروں کی انتہا ان کی ابتدا میں مندرج ہے۔ فرماتے ہیں۔

"ان (نقشبندی) کی نسبت اگر تھوڑی سی بھی حاصل ہو گئی ہو، وہ بہت ہے۔ کیوں کہ ان کی ابتدا میں دوسروں کی انتہا مندرج ہے" (۱۴۲)

یہ مکتوب ملا عبدالعزیز سمرقندی کو بھیجا گیا تھا۔ جس نے حضرت مجدد کو جیسے کہ کہا گیا۔ کچھ نقد مال بھی روزانہ کیا تھا۔ اور شیخ نے اس کی درازیٔ عمر کے لئے فاتحہ بھی پڑھا تھا۔ اور اسے لکھا تھا۔ کہ تمہارے حال میں کچھ فتور پیدا ہو گیا ہوگا۔ اس لئے کہتا ہوں کہ تم نے کچھ نہیں لکھا۔ لیکن اس فتور کی کچھ پرواہ نہیں جبکہ آپ کی نسبت ان نسبت والوں کے ساتھ مستحکم ہے

لیکن عجیب بات یہ ہے۔ کہ حضرت مجدد کا دعویٰ اندراج نہایت در بدایت کبھی کبھی ایسی شکل بدلتا ہے۔ کہ ہمیں حیرت

ہوتی ہے کہ حضرت مجددؒ کے خیالات میں اس قدر جلد تبدیلی کیونکر پیدا ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں۔

"تو ہدایت میں نہایت کے اندراج سے مراد یہ ہے۔ کہ نہایت کی صرف صورت ہی ہدایت میں مندرج ہو جاتی ہے۔ نہ نہایت کی حقیقت۔ کیوں کہ اس کا اندراج ہدایت میں محال ہے۔ اور ممکن ہے۔ کہ اس اندراج نہایت در ہدایت کو اس لئے صوراً نہ فرمایا ہو۔ کہ اس طریقے کے طالبین میں شوق اور رغبت پیدا ہو سکے" (۲۸۷)

بقول کسے "کھودا پہاڑ اور نکلا چوہا" حضرت شیخ کے ان بلند دعاوی کا دوسروں کی انتہا ان کی ابتدا میں مندرج ہے نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ حضرت خواجہؒ نقشبند نے کہیں سُکر کی حالت میں یہ فرمایا تھا۔ کہ "ہم نہایت کو ہدایت میں درج کرتے ہیں" جسے اکثر صوفیا نے عالم سُکر میں تعلیٰ فرمائی۔ تو حضرت مجدد نے بھی اس قول کو خوب اُچھالا۔ لیکن جب تجربہ سے سابقہ پڑا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ نظریہ حقیقت میں صحیح اور واجب العمل نہیں ہے۔ نہایت ہدایت میں ہرگز مندرج نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ یہ محال عقلی ہے۔

اور یہاں اقرار کر لیا۔ کہ حضرت خواجہ نقشبند نے اپنے طریقہ کے سالکوں کی رغبت اور شوق دلانے کو یہ کلمات ارشاد فرمائے تھے۔

چنانچہ اسی لئے تو ایک موقع پر ملا طاہر کو لکھتے ہیں۔

"ہماری ابتدا میں دوسروں کی انتہا کے حالات ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن ایسے شخص کو خلافت مت دو۔ کیونکہ ابھی اس کا نفس کافر ہوتا ہے" (۲۲۵)

نفس تو مسلمان ہو ہی نہیں سکتا۔ صرف ضابطہ میں آسکتا ہے۔ اور آخر کار شیخ نے اس حقیقت کو تسلیم کر ہی لیا۔ کہ سب سے پہلے تزکیہ ہونا چاہیئے۔ لیکن آپ کو حیرت ہو گی۔ کہ آگے چل کر آپ ملاحظہ فرمائیں۔ کہ حضرت مجدد اس دعوے سے دستبردار نہیں ہوئے۔ بلکہ اسے مزید زور شور سے پیش فرماتے ہیں۔ چنانچہ سے دو مکتوب آگے ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں۔

"جاننا چاہیئے کہ جو طریقہ اقرب اور اسبق اور اسلم اور احکم اور اسد اور اعلیٰ اور اجل اور ارفع اور اکمل ہے وہ طریقہ نقشبندیہ ہے" (۲۸۹)

لیکن آپ نے اس سے دو مکتوب پیشتر جو مکتوب ملاحظہ فرمایا تھا۔ حقیقت کا متلاشی ان تحریروں کے متعلق کیا خیال کریگا۔

اور چونکہ نقشبندیہ حضرات کی ابتدا کو دوسروں کی انتہا سمجھتے ہیں اور بات حقیقت تک پہنچ جاتی ہے۔ اور انہیں معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ واقعہ میں ایسا نہیں۔ تو فرماتے ہیں:

"آپ کو واضح رہے کہ بڑے عرصے تک میری سیر ظلال میں تھی: ظل کے وصول کو عین حق کا وصول سمجھتا تھا۔ اب جبکہ اصل تک رسائی نصیب ہوئی ہے۔ ظل کے سوا کچھ حاصل نہیں رکھتا۔ جیسے کہ آئینہ اس شخص کے ہاتھ میں ہو۔ جس کو آئینہ پہنچنے والا ہے۔ اور اس آئینہ کو اس شخص کے ظل کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

(۲۹۸)

یہاں حضرت مجدد کے اندراج نہایت دربدایت اور اصل تک رسائی کا دعویٰ بھی ظاہر ہو گیا اور اسکی حقیقت بھی۔ کیونکہ شیخ جس مقام کو اصل کہتے ہیں حقیقت میں وہ ظل ہے۔ وجہ یہ ہے۔ کہ توحید تنزیہی سے یہی کچھ حاصل ہوا کرتا ہے۔ حالانکہ اب تک یہی فرماتے رہے کہ دوسرے طریقوں کے سالک ہمیشہ ظلال میں مبتلا رہتے ہیں۔ اور سالکان نقشبندیہ اصل تک پہنچتے ہیں۔

فرماتے ہیں: "یہ (نقشبندی) وہ لوگ ہیں۔ کہ سماع و رقص کو لات ماردی ہے۔ اور وجد و تواجد کو شہادت کی ایک انگلی سے دو ٹکڑے کر دیا ہے دوسرے سالکان کا مکشوف و مشہود ان کے بزرگواروں کے نزدیک ماسوا میں داخل ہے۔ اور دوسرے سالکان کا تخیل و معلوم نفی کے قابل ہے۔" (۲۰۲۳)

اب ہم اس میں کیا عرض کر سکتے ہیں۔ کہ حضرت مجدد نے سالکان نقشبندیہ کی طرف معجزہ شق القمر منسوب کیا ہے قارئین خود بہتر طور پر فیصلہ کر سکتے ہیں۔ کہ ماسویٰ اللہ کی نفی توحید وجودی کے ماننے والے کرتے ہیں۔ یا توحید شہودی کے قائل۔ کیوں کہ حضرت مجدد نے بکرات و مرات فرمایا ہے۔ کہ ایک ذات کا شہود کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے سوا اور کچھ موجود نہیں۔ بلکہ دوسری اشیاء بھی موجود ہوتی ہیں۔ لیکن وجودی سالک اسے شرک فی الوجود سمجھتے ہیں۔ اور وہ ایک ذات کے وجود کے سوا ہرگز متعدد وجودوں کے قائل نہیں۔ یہ ظاہر شرک فی الوجود ہے۔ اور حضرت مجدد تو عالم امر سے عالم خلق کو افضل سمجھتے ہیں۔ جس کا ذکر اپنے موقع پر ہوگا۔ اور

اگر ماسوی اللہ کی کامل نفی کے بعد بھی ہمیں حضرت مجدد کے سلوک میں کچھ ہاتھ آتا ہے۔ وہ بھی صرف ظل ہی ہو تو جیسے کہ اُنہوں نے اُوپر تحریر فرمایا ہے۔ تو پھر اس تعلی سے کیا حاصل؟

آگے لکھتے ہیں:" اور یہ اندراج نہایت در بدایت اُس اندراج نہایت در بدایت کا اثر ہے جو خیر البشر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحبت میں حاصل ہوتا تھا۔ اور یہ فیوض وبرکات وہ فیوض وبرکات ہیں۔ جو قرنِ اوّل میں ظاہر ہوئے تھے۔ اگرچہ بظاہر آخر اول سے بلحاظ اوسط دُور ہے۔ لیکن حقیقت میں آخر وسط کی نسبت اول سے زیادہ قریب ہے۔ اور اُسی کے رنگ میں رنگ گیا ہے۔ متوسطین اسے یا دو کھیں، یا نہیں۔ بلکہ متاخرین میں اکثر بزرگ بھی معلوم نہیں کہ اس حقیقت تک پہنچ سکیں"

(۲-۲۳)

خیر اس اندراج نہایت در بدایت کی حقیقت تو خود شیخ مجدد کی تحریر سے معلوم ہو گئی۔ کہ صرف ظل میں ہے۔ اور اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ اور چونکہ یہ حضرت مجدد کا سلوک صحابہ کے سلوک سے بقول اُن کے عبارت ہے۔ تو صاف ظاہر ہوا کہ حضرات

صحابہ کو بھی پہلی صحبت میں صرف ظل ہی حاصل ہوا تھا۔ لیکن اس تحریر سے یہ بھی صاف ظاہر ہوا۔ کہ جیسے دائرے کی انتہا ابتداء سے مل جایا کرتی ہے۔ اس لئے حضرت مجدد اپنے آپ کو صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے زمانے کے اولیاء سے افضل سمجھتے ہیں۔ اور اُن کی یہ تعلی بے جا بھی نہیں۔ بلکہ کچھ مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور تعلی کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ملاحظہ ہو۔

" اللہ تعالیٰ کی عنایت اور اُس کے رسول صلے اللہ علیہ وسلم کے صدقہ میں سرہند گویا میری پیدائش کا مقام ہے۔ کہ میرے لئے ایک سیاہ کنویں کو بھر دیا۔ اور اُسے بلندی بخشی۔ اور اُسے اکثر شہروں اور دیہاتوں پر بلندی بخشی۔ اس مرکز میں اسم قیّم کا نور امانتاً رکھا گیا ہے۔ جو بے صفتی اور بے کیفی کے نور سے ملتبس ہے۔ اور وہ نور اُس نور کی مانند ہے — جو بیت اللہ کی پاک زمین سے ظاہر ہوتا ہے"(۲-۲۲)

کیوں نہ ہو، بیت اللہ کا ظاہری وجود بقول حضرت شیخ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مسجود تھا۔ اور بیت اللہ کی حقیقت، حقیقتِ محمدیہ کی مسجود تھی۔ تو سرہند بھی ضرور

طور پر تخ کے برابر نہ ہو. تو طالبوں کا مسجود تو ہو گا. کیوں کہ اُس کے اندر بیت اللہ کا نُور امانت کے طور پر رکھا گیا ہے. لیکن باوجود اس قدر مرتبۂ بلند کے حضرت مجدد کی خواہش کا بھی اندازہ کیجئے. فرماتے ہیں.

"فرزند اعظم کے انتقال سے چند ماہ پیشتر یہ نُور اس درویش پر ظاہر کیا گیا تھا. جو "صفت" اور "شان" کی گرد سے پاک تھا. اور کیفیات سے منزہ و مبرّا تھا. اس وقت میری خواہش پیدا ہوئی. کہ میں اس زمین میں دفن ہو جاؤں اور وہ نُور میری قبر پر چمکتا رہے یہ بات میں نے فرزندِ اعظم پر ظاہر کر دی.. اتفاق ایسا ہوا. کہ اس دولت کے حصول میں فرزند اعظم مجھ سے سبقت لے گئے"

(۲-۲۲)

وہ نُور جو "صفت" اور شان کی گرد سے پاک تھا حضرت مجدد نے اگرچہ وجودیوں کے مقابلہ میں صفات کو عین ذات نہیں سمجھا. لیکن شیون کو عین ذات تسلیم کیا ہے. اور یہاں "شان" کو گرد سے تعبیر کرتے ہیں. گویا شیخ کا سابقہ تحریروں کے مطابق "شان" سے بھی بلند یعنی عین ذاتِ حق سرزمین سرہند پر نازل

ہوئی تھی. اور شیخ کی خواہش تھی. کہ وہاں اُن کی قبر بنے. اس لئے اب قارئین غور فرمائیں کہ حضرت کو اپنے پیر کی نسبت کے انقطاع نے پریشانی کی کس حد تک پہنچا دیا تھا.

ہندوستان میں اکثر اولیاء کے مزارات پر جنتی دروازے تعمیر کئے گئے ہیں اور یہ اس لئے کہ انہوں نے کشف کے ذریعے وہاں انوارِ الٰہیہ کا مشاہدہ کیا تھا. اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مجدد کے پیشِ نظر بھی وہی روایات تھیں. اور اُن کی یہ خواہش تھی کہ اُن کا مزار بھی دیگر اولیاء کے مزارات کی مانند مرجع خاص و عام ہو. اور پھر حضرت مجدد کی خاطر اللہ تعالےٰ نے اُن کے فرزندِ اعظم کو بھی اس مرتبۂ بلند سے نوازا. لیکن اس کے خلاف آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اہلِ بیت انتہا میں بھی بمشکل رسول اللہ کے فیض سے بہرہ یاب ہو سکتے تھے. سبحان اللہ.

پھر اس تحریر میں عجیب شے یہ ہے. کہ وہ نُور جسے حضرت مجدد نے مشاہدہ کیا تھا. "صفت" اور "شان" کی گرد تک سے پاک تھا. اور جیسے کہ کہا گیا. صفت کو تو خیر حضرت مجدد زائد بر ذات سمجھتے ہیں. لیکن "شان" کو تو عین ذات سمجھتے ہیں. اور یہاں اسے گرد سے

تشبیہ دیتے ہیں۔ اور اگر گرد عین ذات ہو۔ تو کیا صفت بھی عین ذات نہیں ہو سکتی۔ تو جب وہ نور "شان" کی گرد سے بھی پاک تھا تو گویا وہ عین ذاتِ احدیت بلکہ اس سے بھی بلند ہو گا۔ کیونکہ "شان" کو تو شیخ عین ذات سمجھتے ہیں۔ اور جب وہ نور "شان" کی گرد سے بھی پاک تھا۔ تو معلوم ہوا کہ وہ ذاتِ بحت سے بھی بالاتر تھا۔ سادہ الفاظ میں یوں کہا جائے گا۔ کہ اگر وہ نور "شان" سے کچھ تعلق نہیں رکھتا۔ جسے شیخ عین ذات کہتے ہیں۔ تو پھر یہ نور کس کا تھا؟ اور کس طرف سے آیا تھا۔ کیا نعوذ باللہ خدا کے سوا کسی دوسرے ایسے خدا کا نور تھا جو اس خدا سے عظیم و بالاتر و بزرگ ہے۔

اور یہاں شیخ نے "شان" کو جدا معنوں میں لیا ہے۔ اور جو معنی ہم نے لئے ہیں۔ اس معنی سے متفق ہو گئے ہیں؟ کیوں کہ ہم نے "شان" کو صفت کی پیداوار بتایا ہے۔ اور حضرت مجدد کی اس تحریر میں بھی اگر "شان" کو صفت کا مظہر نہ سمجھا جائے۔ بلکہ عین ذات سمجھا جائے۔ تو بات بہت دور پہنچ جائے گی۔ جیسے کہ ہم نے اوپر تحریر کیا۔

ایک بات اور ہے۔ اور وہ یہ کہ حضرت مجدد کو یہ علم نہ تھا۔

کہ یہ مقام ان کی قبر کے لئے مقصود نہیں۔ جس سے بیت اللہ کے نور کی مانند نور جھلک رہا تھا۔ پھر حضرت مجدد کشف کو سند بھی نہیں مانتے۔ اور جو کچھ کہ دیکھا جا سکتا ہے۔ اسے ماسویٰ اللہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور یہاں پھر اس شے کی خواہش بھی رکھتے ہیں۔ جسے ماسویٰ اللہ میں داخل سمجھتے ہیں۔ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت مجدد کامل طور پر فنا چشیدہ نہیں تھے۔ اور اُن کی خواہش ابھی غالب اور زندہ تھی۔ اور پھر عجیب بات یہ ہے ..... مکتوب ۲۳ میں حاجی محمد کو لکھتے ہیں۔

"اے میری محبت کے نور کے مالک۔ بندہ کا خواہش سے کیا کام ہے"؛

حضرت مجدد کبھی کبھی مشائخ نقشبندیہ کے سوا دوسرے سلسلوں کے پیران کو بر سر باطل سمجھتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"عجیب معاملہ ہے۔ کہ میں اگر اپنے مکشوفات و معلومات کو بیان کروں۔ تو مشائخ کے مذاق اور اُن کے مکشوفات کے موافق اور مطابق نہ ہوں گے۔ تو پھر مجھ پر کون اعتبار کرے گا۔ اور اگر کچھ نہ کہوں چھپا رکھوں، تو حق باطل سے مل جاتا ہے۔" (۲۲-۳)

حضرت مجدد اگرچہ کشف و الہام کو یقینی نہیں سمجھتے۔ لیکن یہاں
انہیں یقینی سمجھتے ہیں۔ اور دوسرے مشائخ کو باطل کا پیرو کار
جانتے ہیں۔ لیکن کبھی کبھی ایسی بات بھی کہہ دیتے ہیں۔ جو ان
کے دعویٰ اندراجِ نہایت در بدایت سے متصادم ہو جاتی
ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

"جب اللہ تعالیٰ کی عنایت سے ان (مرشد) کی محبت
اس حد تک غالب ہو، کہ دل سے دوسروں کی محبت
اور تعلقات کو دور کر دے۔ اور لوازم محبت اُسے
محبوب اور محبوب کی مراد کے مطابق جینا سکھا دے
اور اُس (مرشد) کے اخلاق اور اوصاف کا مظہر بن
جائے۔ تو اُس وقت محبوب میں فنا حاصل ہو جاتی
ہے۔ جسے فنا فی الشیخ کہتے ہیں۔ جو اس راہ میں پہلی
سیڑھی ہے۔ چنانچہ یہی فنا فی الشیخ بعد میں فنا فی اللہ
کا وسیلہ بن جاتا ہے۔"

(۳-۳۸)

اس تحریر میں شیخ نے بتایا ہے کہ اُن کے مسلک نقشبندیہ
میں بھی ابتدا دوسرے سلسلوں کی ابتداء کی طرح ہوتی ہے۔
جو فنا فی الشیخ کا مرتبہ ہے۔ پھر اُس کے بعد فنا فی الرسول کا

مرتبہ ہے۔ جس کے ذکر کی ضرورت حضرت مجدد نے محسوس نہیں
کی۔ حالانکہ یہ وہ برزخ کبریٰ ہے۔ کہ جب تک اس میں فنا
حاصل نہ ہو۔ کوئی ولی اللہ تعالیٰ کی محبت اور معرفت سے
ایک ذرہ بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ اور یہی سلاسلِ طریقت
کا صحیح راستہ ہے۔ اگر شیخ کی محبت اور محبوبیت مرید کے
لیئے اشد ضروری ہے۔ تاکہ شیخ کے اخلاق سے بقول حضرت
مجدد متصف ہو سکے۔ تو آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم
کی محبوبیت اس سے بھی اعلیٰ و ارفع ہے۔ "تاکہ اخلاقِ محمدی
سے متصف ہو کر تخلقو باخلاقِ اللہ کی خلعت کا حقدار
ہو سکے۔ لیکن جو فرد اجتہادی مسائل میں آں حضرت سے اختلاف
کرے اور اپنے مؤقف کو آں حضرت کے مؤقف سے صحیح
سمجھتا ہے۔ وہ محبت کا کیوں کر حق ادا کر سکتا ہے۔ کیوں کہ
اقوال حضرت مجدد پیر کی تمام حرکات و سکنات کو بہتر اور
محمود سمجھنا ضروری ہے۔ اگرچہ بظاہر بہتر نہ نظر آئیں۔ اور شیخ
سے مناظرہ اور مباحثہ کرنے کے بعد محبت اور محبوبیت کا
کونسا سوال باقی رہ جاتا ہے۔ اور تمام اہلِ طریقت کا مسلک
یہ ہے۔ کہ اُن کی منزل کی ابتداء عالم امر سے نہیں بلکہ عالم خلق میں

فنا فی الشیخ سے پیدا کرتی ہے۔ اور اندراج نہایت در بدایت
کا سوال مکمل طور پر خلاف واقعہ ہے۔ لیکن حضرت مجدد اس
دعویٰ سے دستبردار نہیں ہوتے۔ پھر لکھتے ہیں۔

"اس طریقہ علیہ (نقشبندیہ) کی عبارات میں آیا
ہے۔ کہ بارگاہ حق شانہٗ میں یافت کا ذوق ہے نہ
یافت"

(۲-۴۳)

اس کا صاف مطلب یہ ہوا۔ کہ حضرت مجدد کے سلسلے
کے بزرگ یافت سے محروم ہیں۔ لیکن ملاحظہ فرمائیے۔ کہ
حضرت مجدد اسے کیا رنگ دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

"یہ بات اندراج نہایت دربدایت کے مناسب
ہے۔ کہ ان بزرگوں کے خاص جذبے کا جانشین مقام
ہے۔ اس مقام میں یافت کی حقیقت موجود نہیں۔
کیونکہ وہ انتہا کے ساتھ مخصوص ہے۔ لیکن چونکہ
نہایت کی چاشنی بدایت میں مندرج ہوتی ہے۔ اس
لئے یافت کا ذوق اس مقام میں بھی حاصل ہے اور
جب معاملہ جذبے سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ اور ابتدا سے
توسط تک پہنچتا ہے۔ یافت کا ذوق بھی یافت،

کی طرح معدوم ہو جاتا ہے۔ نہ یافت باقی رہتی ہے اور
نہ یافت کا ذوق۔ اور جب کام نہایت تک پہنچ جاتا
ہے۔ یافت حاصل ہو جاتی ہے" (۲-۴۳)

اس تحریر سے ثابت ہو گیا کہ وہ اندراج نہایت در بدایت
والی بات صحیح نہیں تھی۔ جیسے کہ آپ اس سے قبل بھی شیخ کی
تحریر پڑھ آئے ہیں۔ کہ بدایت میں نہایت کی صرف صورت
ہوتی ہے نہ حقیقت۔ چنانچہ یہاں بھی واضح فرمایا۔ کہ صرف
چاشنی ہوتی ہے۔ نہایت ابھی بہت دور ہوتی ہے۔ اور
اس تحریر میں عجیب بات یہ ہے کہ حضرت مجدد اس کے قائل
ہیں۔ کہ سلسلہ نقشبندیہ کے بزرگ یافت کے قائل نہیں ہیں۔
صرف یافت کے ذوق کے قائل ہیں۔ لیکن حضرت مجدد آخر
میں یافت کو انتہا میں سمجھتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہوگی۔ کہ وہ اپنے
آپ کو صدی کا نہیں بلکہ ہزار کا مجدد سمجھتے ہیں۔ اور ان کی
بڑی شان بیان کرتے ہیں۔ تو ہو سکتا ہے۔ کہ حق تعالیٰ نے
شیخ کو اُن کے پیران سلسلہ کے خلاف نعمت یافت سے مشرف
فرمایا ہو۔ ورنہ اُن کی تحریر سے تو یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ نقشبندی
اس سلسلے کے سالک بھی دوسرے سلسلوں کے سالکوں کی

مانند ابتداء اوسط اور نہایت تک پہنچتے ہیں۔ اور یہ انکے دعویٰ اندراج نہایت وبدایت کے خلاف معلوم ہوتا ہے لیکن اُنہوں نے خود دوبارہ یہ توجیہ کی کہ وہ صرف صورت کا اندراج ہوتا ہے نہ حقیقت کا۔ یا طالبوں کو رغبت دلانے اور شوق دلوانے کے لئے ایک چاشنی ہوتی ہے اور بس۔

حضرت مجدد لکھتے ہیں: "ذوق اور حلاوت کو منتہی سالک پہلے ہی قدم میں چھوڑ دیتا ہے۔ اور آخر میں بدمزگی اور بے حلاوتی کے گوشہ میں گمنام پڑا دیتا ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہمیشہ غمناک اور متفکر رہا کرتے تھے۔"

(۴۳-۲)

گویا آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی طریقہ نقشبندیہ کے سالک تھے۔ جن کی بدایت میں نہایت مندرج تھی۔ اور جس طرح کہ سالکانِ نقشبندیہ بقول حضرت مجدد ابتداء میں صاحبِ حلاوت اور انتہا میں بدمزگی اور بے حلاوتی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو بھی پیش آیا تھا۔ تو اگر حضرت مجدد کا مطلب یہی تھا جو ہم نے سمجھا تو ہم سوائے استغفراللہ کے اور کیا کہہ سکتے ہیں۔

اور اگر سالکانِ سلسلۂ نقشبندیہ کی بدمزگی نہایت میں بقول مجدد صحیح ہو۔ تو اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ ابتداء میں طالبوں کو [illegible] یہ تو نظر انداز کر دیتے ہیں جو ضروری اور بنیادی [illegible] جب انہیں حق تعالیٰ کی ذات کی طرف متوجہ کر دیتے ہیں [illegible] وہ مست ہو جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ بنیاد ہی ریت پر قائم ہوتی ہے [illegible] لئے وہ عمارت تھوڑی سی مدت میں منہدم ہو جاتی ہے۔ اور انکا معاملہ بدمزگی تک پہنچ جاتا ہے۔ گویا طریقہ نقشبندیہ میں معرفتِ حق تو پیشتر پیدا ہوتی ہے اور تزکیۂ نفس بعد میں کیا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ معاملہ طریقت تو کیا عام انسانی فطرت کے بھی سراسر خلاف ہے اس لئے بعد میں حضرت مجدد بھی اسکی تاویل کرنے پر مجبور ہیں۔ تو سماع کا جواز بھی دے گئے ہیں۔ لیکن جب کو انہیں یہ لکھ دیتا ہے کہ حلاوت اور مزہ ختم ہو چکا ہے بدمزگی بڑھ رہی ہے۔ تو انہیں یوں تسلی دیتے ہیں۔

"یہی وجہ ہے کہ سماع و رقص اضطراب اور نعرے وغیرہ جو ظاہری احوال اور اذواق ہیں۔ اُن کے نزدیک بہت نایاب اور قدرِ عزیز کے قابل ہیں۔ لکھنے [illegible]

لوگ اکثر اذواق و حالات کو اسی میں منحصر سمجھتے ہیں۔
اور کمالات ولایت ان ہی اشیاء کو سمجھتے ہیں خدا
انہیں راہِ راست کی ہدایت فرمائے۔"

[illegible]

وجد و [illegible] حضرت مجدد [illegible] حالات [illegible] عوارف
سمجھتے ہیں۔ لیکن جب تک روح [illegible] نہ پہنچے جب [illegible]
[illegible] حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی
لکھتے ہیں:

"روح اس لئے نغموں سے لطف اندوز ہوتی ہے
کہ عالم روحانی مجمع حسن و جمال ہے۔ اور کائنات
میں تناسب کے وجود کو زبانی اور عملی طور پر مستحسن
مانا گیا ہے۔ نیز شکل و صورت کا تناسب بھی روحانیت
کی میراث ہے۔ اس لئے جب روح اچھے نغمے اور
متناسب آوازیں سن لیتی ہے تو ہم جنس اور متوازن
ہونے کی وجہ سے ان کا اثر قبول کر لیتی ہے۔"

(عوارف المعارف)

[illegible] تو [illegible] اپنے اُن مریدوں کو تسلی دینا

ہے۔ جن کی ہدایت کیا نہایت مندرج ہو گئی تھی۔ اور اب
اُس چاشنی یا محض صورت کے فقدان کی وجہ سے بدذوقی
اور غم کا شکار ہو گئے ہیں۔ لیکن حضرت مجدد کو شاید یہ معلوم
نہ تھا۔ کہ سید الطائفہ حضرت جنیدؒ، حضرت ابو بکر شبلیؒ،
جلال الدین رومیؒ، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ اور
محبوب الٰہی حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء رحمتہ اللہ علیہم تمام
صاحب وجد و سماع تھے۔ جن میں حضرت مجدد کے ہم قوم حضرت
خواجہ فرالدین گنج شکرؒ سب سے پیش پیش تھے۔ کیا حضرت مجدد کے
نزدیک یہ حضرات تمام کے تمام راہِ حق سے منحرف ہو گئے تھے
حالانکہ حضرت مجدد جب بھی ان بزرگوں کے نام لکھتے ہیں تو ان
کے ساتھ قدس سرہٗ بھی تحریر کرتے ہیں۔ اور انہیں گمراہ بھی سمجھتے
ہیں۔ لیکن ہم کہتے ہیں۔ کہ "نغمہ" جو جنت میں دیدار خداوندی
کے بعد سب سے بہترین نعمت ہے۔ کسی کی قسمت میں ہوتا ہے
اور کسی کی قسمت میں نہیں ہوتا۔ ھذا من فضل اللہ یؤتیہ
من یشاء۔

حضرت امام غزالیؒ "احیاء العلوم" میں نغمہ پسند کرنے والوں
کو چارپایوں اور حیوانوں سے بھی گرا ہوا تسلیم کرتے ہیں۔ اور محدث

عبدالحقؒ تحریر فرماتے ہیں۔ کہ حضرت امام شافعیؒ نے ابو منصور
بغدادی کو سماع پسند نہ کرنے کے بعد فرمایا تھا۔ کہ تم میں صحیح
حس نہیں۔ کیونکہ جانور بھی اسے پسند کرتے ہیں۔

حضرت مجدد اسی مکتوب میں رقمطراز ہیں: "دوسرے
سلسلوں کے بعض مشائخ ان (نقشبندی) بزرگوں کے
اندراج نہایت دوہدایت کے متعلق تشبہ کرتے ہیں۔ اور
اس بات کی حقیقت میں متردد ہیں۔ وہ یہ پسند نہیں
کرتے کہ اس (نقشبندی) طریقے کا مبتدی دوسرے
طریقوں کے منتہی کے برابر ہو۔" (۱۔ ۴۳ - ۲)

اس تحریر پر کسی رائے زنی سے قبل حضرت مجدد کی یہ تحریر
بھی پڑھ لیجئے۔

"ابتداء میں اُس پر کاملوں کے سے احوال وارد ہو جاتے
ہیں۔ لیکن اس پہ کچھ اعتبار نہیں۔ اگر اُنہیں اجازت
(خلافت) دی گئی اور اقتدار و ریاست میں پڑ گیا تو
تو فتنہ میں مبتلا ہو جائے گا۔ (۲۳۸)

یہ ہوا اندراج نہایت در ہدایت کی حقیقت۔ اب
دیکھو اُدھر پہ والی تحریر۔ تو ہم نے ابتداء میں عرض کر دیا تھا۔ کہ

اس قسم کے خلاف واقعہ اور خلاف شرع دعاوی سے یقیناً دوسرے
سلسلوں کے طالب ناراض ہوتے ہیں۔ اور یہاں حضرت مجدد
نے خود یہ ثابت کر دیا ہے۔ کہ عام سالک تو خیر دوسرے سلسلوں
کے مشائخ بھی اُن کے دعاوی سے ناراض تھے۔ اور پھر خود حضرت
مجدد کی تحریر سے اس دعوے کی بنیاد ثابت ہو گئی۔ کہ وہ
آخر میں بد مزگی اور بے حلاوتی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ
وہ ابتداء میں اپنے مریدوں کو بچوں کی طرح جوز و مویز سے
بہلا دیتے ہیں۔ اور آخر میں اُن کی حالت یہ ہو جاتی ہے۔ اور
جب ان بے جا دعاوی سے دوسرے سلسلوں کے سالکوں
کی ناراضگی ظاہر ہو جاتی ہے۔ تو حضرت مجدد کو بے اختیار غصہ
آجاتا ہے۔ اور لکھ دیتے ہیں۔ کہ

"دوسرے سلسلوں کے متعصب لوگ ہیں کہتے ہیں کہ
ہماری نہایت تو وصول حق ہے۔ اور اُسے آپ اپنی
ابتدا کہتے ہیں۔ تو حق سے آگے کہاں جاؤ گے۔ حق
سے آگے تمہاری نہایت کیا ہو گی۔ ہم کہتے ہیں۔ کہ ہم
حق سے حق کی طرف جاتے ہیں۔ اور ظلیت سے نکلتے
ہیں۔ اصل الاصل کی طرف دوڑتے ہیں۔ تجلیات

سے منہ موڑ کر متجلی کو تلاش کرتے ہیں، ظہورات کو
ترک کرتے ہیں۔ اور ظاہر کو باطن کے لطون میں تلاش
کرتے ہیں۔ اور چوں کہ ابطنیت میں یہ مراتب مختلف
ہیں اس لئے ایک باطن سے دوسرے اور دوسرے
سے تیسرے کی طرف جاتے ہیں۔" (۴۳-۲)

فرماتے ہیں کہ ہم حق سے حق کی طرف جاتے ہیں۔ گویا وہ
مندرج شدہ نہایت (حق) حق نہ تھا۔ اب اس حق سے جو ظل
ہی تھا اصل حق کی طرف جاتے ہیں۔ کیوں کہ اس کے بعد خود ہی
فرماتے ہیں۔ کہ "ظلیت سے نکلتے ہیں؟ اصل الاصل کی طرف
دوڑتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ کہ حضرت شیخ کا جواب اعتراف
شکست ہے۔ کیوں کہ پہلے تو فرماتے ہیں۔ کہ ہمیں ظل کے سوا
اور کچھ حاصل نہیں۔ لیکن اب زبردست اعتراض کا سامنا
ہوا۔ تو کچھ اور بتانے لگے۔ ظاہر ہے کہ حق تک ایک نقشبندی
سالک بھی پہنچتا ہے۔ اور دوسرے سلسلوں کے طالب بھی
پہنچتے ہیں۔ پھر اگر حق کے بطون میں نقشبندی سالک ایک تیران
کر سکتا ہے تو دوسرے سلسلوں کے سالکوں کے ساتھ نعوذ
باللہ کیا خدا فرق و امتیاز سے کام لیتا ہے۔ یہ تو تب ممکن تھا

کہ حضرت مجدد دوسرے سلسلوں کے طالبوں کے لئے حق کا
وصول ناممکن ٹھہراتے ہیں۔ اور طالبانِ نقشبندیہ تو سیر کر
ہی نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ بقولِ حضرت مجدد وہ انتہا میں سخت
بدمزگی اور بے حلاوتی کا شکار ہوتے ہیں۔ اور دیگر سلسلوں
کے سالک ابتدا میں بے حلاوت ہوتے ہیں اور نہایت میں
مسرور اور باحلاوت۔ تو اس بیان سے صاف ثابت ہوتا
ہے۔ کہ حضرت شیخ کا دعویٰ اندراج نہایت در بدایت صحیح نہیں
ہے۔ چنانچہ اس کے بعد حضرت مجدد مذکورہ اعتراض کا جواب
ایک اور طرح بھی دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"یا ہم ... پہنچے ہیں ... نے وصول ... بتایا کرتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسے ہوتے ہیں کہ حق تعالیٰ
کے اصل ... اور ظہورات کو ترجیح دیتے ہیں۔" (۴۳-۲)

یہاں انہیں فکر لاحق ہوا۔ کہ پہلا ... تو کمزور سا ہے۔
اس لئے ضروری ہے۔ کہ دوسرے سلسلوں کے طالبوں کو ظلال
و ظہورات میں مبتلا بتایا جائے۔ لیکن پھر بھی تمام تو نہیں البتہ
اکثر کو اظلال میں مبتلا فرمایا ہے۔ لیکن دوسرے سلسلوں کے
طالبوں کو بھی تو یہ حق پہنچتا ہے۔ کہ وہ حضرت مجدد سے دریافت

نہیں کہ آپ جو اپنے آپ کو واصل بحق سمجھتے ہیں، اس کا ثبوت کیا
ہے؟ کہیں آپ خود حق کے اظلال اور ظہورات میں مبتلا تو نہیں؟
اور نہ ہی ظلال و ظہورات کو تو عین حق نہیں جانتے؟ باوجود
اس کے کہ حضرت مجدد اس کے قائل ہیں کہ جو کچھ بھی مکشوف ہوتا
ہے وہ ماسوی اللہ ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ پہلے جواب سے خود
حضرت مجدد مطمئن نہ تھے۔ جیسے کہا گیا۔ اس لئے انہوں نے دوسرا
جواب دینا ضروری خیال کیا۔ اور اگر دوسرے سلسلوں کے طالب
واصل بحق بھی ہوں، انہیں حق کے ظلال و ظہورات میں مبتلا فرمایا۔
اور پھر دوسرے سلسلوں کے مشائخ پر تعصب کا الزام لگانا کس
قدر زیادتی ہے۔ ہر معقول انسان سمجھتا ہے۔ کہ دوسرے سلسلوں
کو نقشبندیہ سلسلہ سے اسی طرح شدت اور دعویٰ سے کمتر
بیان کرنا ناراضگی کا موجب ہوتا ہے۔ اور اس کی ابتدا خود حضرت
مجدد نے کی ہے۔ اور اس تعصب کا (اگر اسے تعصب کہا جائے)
تخم شیخ ہی نے بویا ہے۔ اور اگر [illegible] حضرت مجدد کے ان دعاوی
کے مقابلہ میں حضرت سلطان باہوؒ کے دعاوی پیش کردیں۔ تو حضرت
مجدد کے دعاوی ان کے مقابلہ میں پرکاہ کی حیثیت بھی نہیں
رکھتے۔ سلطان باہوؒ قیامت تک صرف سات فقراء کے قائل

ہوئے ہیں۔ اور وہ ہیں۔ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم
حضرت خاتون جنت حضرت فاطمۃ الزہرا علیہا السلام، حضرت
شیخ سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہٗ اور ان کے فرزند حضرت
سید عبدالرزاق۔ اور پانچویں خود حضرت سلطان باہوؒ اور دو فقیر
ابھی ظاہر ہونے باقی ہیں۔ حضرت باہوؒ کے خیال میں سلسلۂ
قادریہ کا سالک دوسرے ہر سلسلے کے سالک کا حال سلب
کرسکتا ہے۔ لیکن سالک قادریہ کا حال کوئی سلب نہیں کر
سکتا۔ چنانچہ حضرت مجدد کی اس تعلّی اور دعاوی کا رد عمل
سلسلۂ عالیہ چشتیہ میں بھی ظاہر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اور چشتیہ
سالکوں نے شیخ کے دعاوی کے جواب میں دعویٰ کیا کہ ہمارا
پہلا قدم نقشبندیوں کا آخری قدم ہے۔ اور معرفت خداوندی بڑی
بڑی زلفیں رکھنے اور ہیبت ناک داڑھیاں بڑھانے اور شب بھر
تہجد کی نماز پڑھنے پر منحصر نہیں، بلکہ جذبۂ عشق سے حاصل ہوتی
ہے۔ اور عشق سلسلۂ چشتیہ سے مخصوص ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن
ظاہر ہے کہ یہ قصے حضرت مجدد سے قبل کم از کم ہندوستان میں
تو موجود نہ تھے۔ اور دوسرے سلسلوں میں اس کے رد عمل کا پیدا
ہوجانا فطری تھا۔

آپ نے اندراج نہایت در ہدایت کے متعلق حضرت مجدد کی تحریرات ملاحظہ فرمائیں۔ اس لئے معلوم ہو گیا ہو گا۔ کہ اس کے نفسیاتی محرکات کیا تھے۔ اور حضرت مجدد نے کیا بتایا ہے۔ چنانچہ اس دعویٰ کی صداقت کے لئے شیخ یہ دلیل دیتے ہیں۔ کہ سلسلہ نقشبندیہ کی بنیاد سنت رسولؐ پر قائم ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرے سلسلے سنت رسول کے خلاف قائم ہیں۔ لیکن ہم عرض کریں گے۔ کہ دوسرے سلسلوں کے مشائخ جس قدر سنت رسول کی تائید کرتے ہیں۔ وہ شیخ نقشبندیہ سے کسی حال میں کم نہیں۔ بلکہ وہ اگر سنت رسول کے متبع نہ ہوتے تو اس قدر اعلیٰ مدارج تک کیسے پہنچتے۔ حضرت شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن العربی قدس سرہٗ فرماتے ہیں۔

"خدا کی قدرت ہمیشہ مشاہدہ کے ساتھ محدود ہوتی ہے۔ اور وہ مقام قدس میں اقتدار کی رو سے صفات خداوندی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اور اُن میں بجز اقامت سنت نبوی اور ادائے فرائض خداوندی اور کوئی ذکر نہیں ہوا کرتا" (فتوحات)

باقی رہا اندراج نہایت در ہدایت کا دعویٰ سو ہم نے اس

فصل کی ابتدا ہی میں عرض کیا ہے۔ کہ اس قسم کے دعاوی نہ صرف انسانی نفسیات کے خلاف ہیں۔ بلکہ شریعت کے بھی منافی ہیں۔ اور حضرت مجدد کے اس دعویٰ نے ان کے خلاف دوسرے سلسلوں کے مشائخ کے جذبات میں ناراضگی کی لہر دوڑا دی۔ چاہیئے تو یہ تھا۔ کہ طالبان خدا ہمیشہ باہم خلوص و محبت سے رہتے۔ لیکن افسوس سے کہا جاتا ہے۔ کہ حضرت مجدد نے محبت اور خلوص کے اس روحانی فضا کو برقرار رہنے نہیں دیا۔ اور نتیجہ میں دوسرے سلسلوں کے طالبوں نے بھی نقشبندیہ مسلک کے خلاف خوب مظاہرہ کیا۔ اور بعضوں نے تو یہاں تک کہا کہ ؎

نقشبندی اگر ولی باشد
دشمن مرتضےٰ علی باشد

اور یہ اس لئے کہ حضرت علی کی محبت و فضیلت کا عقیدہ ابتدا ہی سے صوفیا کے اندر چلا آرہا ہے۔ لیکن صوفیا کا یہ عقیدہ ہرگز ایسا نہیں۔ جس سے دوسرے صحابہ کی کسر شان لازم آئے۔ یا دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم سے اُن کا قلبی تعلق ہی منقطع ہو جائے۔ لیکن جب حضرت مجدد نے ارادتاً اپنا سلسلہ حضرت علی سے منقطع کر کے حضرت ابوبکرؓ سے منسوب

کیا۔ تو اس کے بعد حضرت مجدد نے دوسرے سلسلوں میں احساس کمتری پیدا کرنے اور انہیں معاندانہ طور پر نیچا دکھانے (کیوں کہ صوفیا حضرت علی کی فضیلت کے قائل ہیں۔ جمزہ) کے لئے اندراج نہایت در بدایت کا قصہ چھیڑ دیا۔ اور اس کی بنیاد کو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت پر استوار کرنے کی کوشش کی حالانکہ حضرت بہاء الدینؒ نقشبندی سے پیشتر نہ تو اندراج نہایت در بدایت کا دعویٰ کسی نے کیا تھا۔ اور نہ کسی نے سلسلۂ نقشبندیہ کی افضلیت کا سوال اٹھایا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مجدد دوسرے سلسلوں کے طالبوں کی حضرت علی سے والہانہ محبت اور عقیدت کو تشیع کی ایک شاخ ہی سمجھتے ہوں گے۔ چنانچہ اسی ضمن میں انہوں نے مکتوبات میں شیعوں کی بھی خوب خبر لی ہے۔ جس کا تعلق ہمارے موضوع سے کچھ نہیں۔

حضرت مجدد کا یہ دعویٰ کسی معقول انسان نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ کیوں کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ بھی طریقہ نقشبندیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اور انہوں نے اس قسم کے دعاوی کی شدید تردید فرمائی ہے۔ لیکن حضرت مجدد کا نام نہیں لیا۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔
"کیوں کہ اولیائے طریقت کے تمام سلسلے حصول نسبت

اور قرب خداوندی کے مقصد کے لئے جامع ہیں۔ لہذا یہ کہنا کہ طریقۂ نقشبندیہ افضل ہے یا قادریہ اور چشتیہ اس سے بہتر ہے ایک بے نتیجہ سی بات ہے۔ جس کے لئے جو سا طریقہ آسان ہو اور اسے بہتر معلوم ہو اسی کو اختیار کرے۔ (القول الجمیل)

حقیقت بھی یہی ہے۔ کیوں کہ مقصود تو اللہ تعالیٰ ہی ہے اور طریقت کے ہر سلسلہ میں غایت حق کی محبت اور معرفت ہے۔ پھر یہ بھی یقینی ہے کہ ہر سالک کا "تعین" دوسرے کی مانند نہیں ہوتا۔ بعض سالک طبعاً چشتیہ مسلک کی طرف میلان رکھتے ہیں اور بعض نقشبندیہ یا قادریہ کی طرف۔ اگر ہم ایک سالک کو اس امر پر مجبور کر دیں۔ کہ وہ چاہے یا نہ چاہے ایک متعین سلسلے سے اپنے آپ کو وابستہ کر دے۔ اور اس کا "تعین" اس سلسلے سے متفق نہ ہو۔ تو اس سالک کی عمر کے قیمتی لمحات عبث ضائع ہوں گے۔ خود راقم الحروف نے کئی ایسے مشائخ دیکھے ہیں کہ ایک قابل طالب کو اس لئے دوسرے سلسلے سے منسلک نہیں ہونے دیتے۔ کہ خود ان کے سلسلے میں ایک قابل مرید کی کمی پیدا ہو گی۔ چاہے اس کے "تعین" کی مراد کلی طور پر

اُس شیخ یا اُس سلسلے کی نسبت کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، یہ کس قدر زیادتی ہے، کہ اپنے سلسلے کی شہرت اور نشر و اشاعت کے لئے اُس پہ جبر کیا جائے۔

حضرت شاہ ولی اللہ مذکورہ بالا تحریر کے بعد اُن کی یہ دوسری تحریر بھی قابلِ غور ہے۔ لکھتے ہیں۔

"ضروری ہے کہ آئمہ اربعہ کے مذاہب کو ...... بغیر کسی تعصب کے ایک ہی مذہب سمجھ لیا جائے۔ اور یہ اس وجہ سے منع کیا گیا ہے۔ کہ کسی خاص مذہب کو ترجیح دینا اکثر دوسرے مذاہب کی تذلیل و تنقیص کا باعث ہو جاتا ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بعض حنفی امام شافعی کے مذہب کو بُرا کہتے ہیں، اور بعض متعصب شافعی حنفی مذہب پر طعن کرتے ہیں۔ چنانچہ اسی مصلحت کی بنا پر رسول اکرم کا ارشاد ہے۔ کہ مجھے حضرت یونسؑ پر فضیلت نہ دو۔"

(القول الجمیل)

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب ہمارے مطلب کی بات پر آتے ہیں۔ اور تحریر فرماتے ہیں۔

"اسی طرح صوفیہ کے معاملہ میں بھی ایک دوسرے کی ترجیح

کے متعلق گفتگو کرنا اچھا نہیں۔ یا اگر اُن میں مغلوب الحال لوگ ہوں۔ تو اُن سے انکار نہ کریں۔ اور نہ اُن لوگوں کے متعلق جو سماع وغیرہ میں تاویل کرتے ہیں۔ البتہ اپنے لئے ایسا طریقہ اختیار کریں۔ جو اُسے اچھا معلوم ہو۔ اور اُن کی پیروی نہ کریں (جو اچھے معلوم نہ ہوں) بلکہ سنت سے ثابت ہو۔ اور علمائے [illegible] ہو۔ اُسے اختیار کریں۔" (القول الجمیل)

حضرت امام غزالیؒ فرماتے ہیں۔ "اولیاء اللہ کے منازل اس راہ میں بے شمار ہیں۔ صوفی جو کچھ بیان کرتا ہے۔ وہ اس کا ذاتی تجربہ ہوتا ہے۔ سلوک کے راستے میں جو حالات پیش آتے ہیں۔ اس وجہ سے ہر صوفی اس کا مدعی ہوتا ہے۔ کہ صرف وہی واصل الی الحق ہے۔"

(مشکواۃ الانوار)

اب اس کے متعلق حضرت خواجہ شہاب الدین سہروردی کا بیان ملاحظہ فرمائیے۔ لکھتے ہیں۔

"اگر کوئی صاحب بصیرت غور سے دیکھے، تو اُسے معلوم ہوگا کہ یہ روحانی واردات کے نزول کے وقت نفس کی وہ باتیں ہیں، جسے اُس نے چوری سے سُن لیا

ہوتا ہے. کیوں کہ جب وقت نفس قلبی واردات کے
ظہور کے وقت چوری سے کچھ سنتا ہے. تو اس وقت
روحانی سربلندی کی بنا پر اسے بُرا نظر نہیں آتے اور
اس وقت اس سے کچھ ایسی باتیں سرزد ہو جاتی ہیں.
جن سے خود پسندی کا اظہار مترشح ہوتا ہے. جیسے
کہ ایک بزرگ نے کہا ہے." اس فلکِ نیلوفر کے
نیچے میری مانند دوسرا کون ہے". اور ایک دوسرے
بزرگ کا قول یہ ہے. کہ "میں نے گھوڑے پر زین کسی
اور لگام ہاتھ میں لی. اور زمین کے چاروں گوشوں
میں پھرا. اور چیلنج دیا. کہ کوئی ہے جو میرے مقابلہ کو
آئے. لیکن میرے مقابلہ کے لئے کوئی نہیں آیا." اس
قول میں اس بات کا اشارہ پایا جاتا ہے. کہ وہ اپنے
زمانے میں یکتا تھا." (عوارف المعارف)

حضرت شیخ سہروردی پھر لکھتے ہیں." اگر کسی کو اشکال
درپیش ہو اور اسے یہ علم نہ ہو. کہ اس بات کو نفس نے
چوری سے سن لیا ہے. تو وہ اس قسم کے اقوال کو رسول
اللہ کے صحابہ کی ترازو میں تولے. اور ان کی تواضع

کا خیال کرے. کہ وہ اس قسم کے الفاظ ادا کرنے سے پرہیز
کرتے تھے. اور خدا کے کسی بندہ کے لئے مناسب نہیں جانتے
تھے. کہ ایسے الفاظ ادا کریں. لیکن اس کے باوجود بھی
ایسے مخلص حضرات کی باتوں کو قابلِ عذر جاننا چاہیے
جس کا ایک پہلو یہ ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں
نے ایسی باتیں جوش اور مستی کی حالت میں کہیں. اور
متوالوں کا ایسا کلام برداشت کیا جاتا ہے."

(عوارف المعارف)

فرماتے ہیں." ہمارے زمانے میں ایک صوفی عبد القادر
کہتا ہے کہ میرا قدم تمام اولیاء کی گردن پر ہے. یہ
باتیں غرور سے تعلق رکھتی ہیں. اور ایسے دیوانوں کی
باتیں قابلِ عفو ہیں." (عوارف المعارف)

اس قول سے حضرت سید عبد القادر جیلانی قدس سرہ
کے بعض مریدوں نے ناجائز فائدہ اٹھا کر اسے حضرت شیخ
پاک کی طرف منسوب کیا .... جو حقیقت میں
کسی دوسرے مجذوب صوفی عبد القادر ثانی کا قول تھا اور
پھر حضرت غوث پاک کے مریدوں نے غوث پاک سے انتساب کیا

ایک دیوان، قصیدہ غوثیہ اور ایک کمزور کتاب غنیۃ الطالبین کو بھی منسوب کر دیا، جسے غوث پاک نے ہرگز تالیف نہیں فرمایا۔ اور یہ مجذوبانہ قول "ہذا قدمی" کچھ اتنا مشہور ہو گیا، جس کی اشاعت تمام اسلامی دنیا میں ہو گئی۔ لیکن حضرت غوث پاک کی مقدس شخصیت کو اگر دیکھا جائے تو کسی معقول انسان کی عقل ان باتوں کو تسلیم کرنے پر تیار نہ ہو گی جو اُن سے منسوب کر دی گئی ہیں۔ غوث پاک وہ تابندہ اور مقدس شخصیت ہے جو احیائے سنت نبوی کے ایک روشن مشعل ہیں، اور کسی طرح ممکن نہیں کہ عالم صحو کے اس عظیم ترجمان نے ایسی باتیں ارشاد فرمائی ہوں، جو صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی روایتی تواضع کے خلاف ہوں۔ جیسے شیخ شہاب الدین سہروردی نے فرمایا۔ تو یہ کیسے ممکن ہے کہ حضرت شہاب الدین سہروردی اپنے پیر کے ارشادات کو دیوانوں کی باتوں سے تعبیر فرماتے۔ کیونکہ حضرت سہروردی نے غوث پاک سے استفادہ کیا تھا۔ اس سے مفہوم ہوا کہ "ہذا قدمی" کا قائل کوئی مجذوب صوفی عبدالقادر تھا۔ اور بڑے سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہٗ متبع سنت نبوی تھے اور تخلقوا باخلاق اللہ سے متصف تھے۔ غوث

پاک سے ہم اس قسم باتوں کی توقع رکھنا محال تھا۔ یہ غنیۃ الطالبین جیسی کمزور کتاب کا اُن کی طرف منسوب کرنا حضرت کی توہین کے مرادف ہے۔ وہ بلند ہمت انسان جو یہ فرما سکتے ہیں کہ اگر حسین ابن منصور میرے زمانے میں ہوتے تو میں انہیں اس مرحلہ (انا الحق) سے صحیح و سالم گذار دیتا۔ اس قسم کی باتیں کیسے کر سکتے ہیں، جو لوگوں نے اُن سے منسوب کر دی ہیں۔ ہمارے سلسلۂ نظامیہ کے تمام بزرگ اس پر متفق ہیں کہ غنیۃ کو حضرت غوث پاک نے نہیں لکھا۔ اور نہ اُنہوں نے کبھی یہ فرمایا ہے۔ کہ میرا قدم تمام اولیاء کی گردن پر ہے۔ یہ اُن کے بعض کم فہم مریدوں کی باتیں ہیں۔ جن کے حق میں کہا گیا ہے۔ کہ

پیراں نمے پرند و مریداں مے پرانند۔

اس مشہور روایت "قدمی ہذا" کو حضرت مجددؒ نے تسلیم کیا ہے۔ اور لکھا ہے۔

"بہر حال شیخ (غوث پاک) اس ارشاد میں سچے تھے اگرچہ اُن سے یہ قول بقائے سکر کے عالم میں صادر ہوا ہو۔ یا انہیں اس بات کے ظاہر کرنے کا حکم ہوا ہو۔ کیوں کہ اُن کا قدم اُس زمانے کے تمام اولیاء کی

گردن پر تھا" (۲۹۳)

شیخ مجدد نے اس سے انکار کیا ہے۔ کہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کا قدم ہمیشہ کے لئے تمام اولیاء کی گردن پر ہو۔ حضرت اُن کے اپنے زمانے کے اولیاء کی گردن پر تسلیم کرتے ہیں لیکن مکتوبات کی جلد سوم مکتوب ۱۲۳ میں تحریر فرماتے ہیں۔

"قیامت تک بڑے پیر حضرت سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہ سے فیض جاری رہے گا"

اس موقع پر کسی نے اعتراض اُٹھایا ہے کہ آپ کا دعویٰ تو یہ تھا۔ کہ اب تمام فیض مجدد الف ثانی سے ہوگا۔ تو جواب دیتے ہیں کہ "مجدد الف ثانی شیخ عبدالقادر کے قائم مقام ہیں" لیکن اس سے قبل حضرت مجدد اس لئے غوث پاک سے "تاقیامت فیض جاری رہنے کے قائل تھے کہ انہیں معلوم تھا۔ کہ پیرانِ نقشبندیہ کے فیض کا سرچشمہ غوث پاک ہیں۔ لیکن جب اپنے پیر سے نسبت میں تبدیلی واقع ہوگئی۔ اور اپنے سلسلۂ طریقت تک کو حضرت [illegible] سے منقطع کر لیا۔ تو حضرت غوث پاک کے فیض کو بھی اُن کے اپنے زمانے تک محدود تسلیم کیا۔

فصل سوم

تعلّی یا شطحیات

صوفیہ جذبہ اور غلبۂ شوق کی حالت میں کبھی کبھی ایسی باتیں کہا کرتے ہیں۔ جنہیں ہم تعلّی اور کبھی کبھی شطحیات کہا کرتے ہیں۔ لیکن تعلّی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک تو وہ شطحیات کی اصل سے نہیں بلکہ سالک کی اپنی کمزوری کا نتیجہ ہوتی ہے اور جن حالات کے تحت سالک سے صادر ہوتی ہے وہ حالات اصلی نہیں بلکہ بطور امتحان اُس پر وارد ہوتے ہیں۔ اور یا نفسانی اور شیطانی تحریکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ جو سالک کے تنزل کا سبب بنتے ہیں۔ اور شطحیات وہ اقوال ہوتے ہیں جو بے اختیاری میں زبان پر جاری ہو جاتے ہیں۔ اور جب وہ لہر گذر جاتی ہے اور سالک کو اُن اقوال سے آگاہ کیا جاتا ہے۔ تو اُس پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں۔ اور توبہ استغفار کرتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں۔ کہ عوام کی نظر میں تو شطحیات کا درجہ رکھتے ہیں لیکن

اصل میں حقیقت کے اظہار اور اسرار ہوتے ہیں۔ جیسے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمانا کہ انا اللہ الدھر اور یا یہ مشہور حدیث "لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر" یا امیر المومنین یعسوب العارفین حضرت علی مرتضیٰ کا یہ ارشاد "انا الحی الذی لا یموت" اور "انا قرآن ناطق" اور حضرت ابوبکر کا یہ قول "ما رأیت شیئًا الا رأیت اللہ فیہ" اور حضرت ابوہریرہ کا یہ فرمانا کہ "مجھے آں حضرت نے ایک ایسا علم بھی تعلیم فرمایا ہے۔ کہ اگر میں اسے ظاہر کر دوں تو تم مجھے قتل کر ڈالو گے" اور حضرت امام زین العابدین علیہ وعلیٰ آبائہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد کہ "مجھے اپنے دادا جان سے ایک ایسا علم بھی پہنچا ہے کہ اگر میں اسے ظاہر کر دوں تو تم مجھے مشرک سمجھنے لگو گے"۔

حضرت علامہ اقبال مرحوم نے تحریر فرمایا ہے۔ کہ "منصور کا انا الحق کہنا ان لوگوں (متکلمین) کا جواب تھا جو کہتے ہیں کہ روح جسم کے ساتھ مر جاتی ہے" (خطبات)

لیکن حضرت مجدد نے سوائے ابوالحسن اشعری کے متکلمین کے خلاف کچھ نہیں لکھا۔ البتہ جا بجا اہل سنت والجماعت کے

عقائد کو ثابت فرمایا متکلمین وغیرہ کے متعلق علمائے شکوک کے مذہب کے نام سے یہ حقیقت کی دوسری قسم وہ ہے جو شدید جذبہ کی حالت میں ظاہر ہوتی ہے حضرت منصور حلاج کا "انا الحق" یا بایزید بسطامی کا قول "سبحانی ما اعظم شانی" یا حضرت ابوسعید ابوالخیر کا "لیس فی جبتی سوی اللہ" فرمانا وغیرہ۔ تو ایسے اقوال کا تعلق خشش و حال کے غلبہ سے ہوتا ہے۔ جو تعلیم سے کوئی نسبت نہیں رکھتا۔ کیونکہ جب سکر و مستی کی موج گزر جاتی ہے۔ اور صحو کی روشنی نمودار ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے اقوال پر ندامت کا اظہار کیا کرتے ہیں۔ جو سالک صحو و تمکنت کے باوجود بھی اپنے اس قول پر قائم رہتا ہے۔ تو وہ یا تو صحو سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ہوگا۔ بلکہ مجذوب محض (دیوانہ) ہوگا۔ اور یا تحریک نفس کے غلبہ کے تحت آیا ہوگا۔ حسین بن منصور کے متعلق یہ رائے صحیح ہے۔ کہ وہ ابتدائی طور پر مجذوب ہو گئے تھے۔ اور ان کے فنا فی اللہ کے "احوال" نے "مقام" کی صورت اختیار کر لی تھی۔ چنانچہ دوسرے صوفیہ اور اولیاء کی مانند حضرت شیخ مجدد نے بھی کچھ تحلیات یا شطحیات ارشاد فرمائی ہیں۔ جن کا یہاں مختصر سا بیان کیا جاتا ہے۔

فرماتے ہیں "میرا ... ... دو مستقر جدا ہیں"

نے تابعین بزرگواروں پر بھی اپنا سایہ ڈالا تھا۔ اور تبع تابعین بزرگواروں پر بھی۔ اس کے بعد یہ دولت پوشیدہ ہو گئی تھی۔ حتیٰ کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے دو ہزار (الف ثانی) تک نوبت پہنچ گئی۔ اور اس وقت وہ دولت پھر وراثت اور تبعیت کے طور پر ظاہر ہو گئی۔ اور اول کو آخر سے مشابہ کر دیا"

(۱۰۳)

اگر اس تحریر میں اول سے مراد آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت شیخ کی آخر کو آں حضرت کے اول سے مشابہ کر دیا۔ یہاں تشنگی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یوں نہ فرمایا۔ کہ آخر کو اول سے مشابہ کر دیا۔ کیونکہ مشبہ اور مشبہ بہ میں فرق ہوا کرتا ہے اور صحابہ کے متعلق تو اس تحریر میں کچھ اشارہ بھی نہیں کیا۔ کہ آیا یہ دولت ان کے اندر بھی وراثت اور تبعیت کے طور پر آگئی تھی یا نہیں۔ کیونکہ حضرت مجدد تو صرف اس وجہ سے طریقہ نقشبندیہ کو دوسرے طریقوں سے افضل سمجھتے ہیں۔ کہ اس کی بنیاد سنت رسول پر ہے اور اس کی سند حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے۔ اور ظاہر ہے۔ کہ

خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ تابعین اور تبع تابعین کی نسبت زیادہ تر سنت رسول پر قائم ہوں گے۔ اور پھر تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ کے بعد تو بموجب حدیث شریف فساد کا زمانہ تھا۔ لازمی تھا کہ اس کے بعد یہ میراث ختم نہ ہو بلکہ پوشیدہ ہو جاتی۔ لیکن بقول حضرت مجدد تابعین اور تبع تابعین پر اس دولت کا صرف سایہ ہی پڑا تھا۔ اور اب وہ میراث تمام کی تمام حضرت مجدد الف ثانی کی طرف منتقل ہو گئی۔ پھر عجیب بات یہ ہے۔ کہ حضرت مجدد یہ بھی فرما گئے ہیں۔ کہ یہ میراث (نسبت نقشبندیہ) امانت کے طور پر حضرت ربانیہ کے سپرد کی گئی تھی۔ حالانکہ اس میراث یا دولت کا ان پر سایہ بھی نہیں پڑنا چاہیئے تھا۔ اور خود حضرت شیخ کے مرشدوں خصوصاً خواجہ بہاؤالدین نقشبند رح کو بھی اس دولت کا اہل نہیں سمجھا گیا۔ چنانچہ اس سے ایک مکتوب اوپر لکھتے ہیں۔

"یہ ہے نہایت النہایت۔ اور غایت الغایت کا بیان۔ کہ اس کو سمجھنا خواص کے بس سے بھی میلوں دور ہے۔ تو پھر عوام کا کیا ذکر۔ بلکہ اخص الخواص سے بھی

بہت کم لوگ اس دولت اور معرفت سے سرفراز ہوئے
(۳۰۰)

صاف ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسی تعلّی ہے جو شطح کا رنگ
لئے ہوئے نہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ اسے "تاویلات سے
شطح ثابت کرنے کی سعی کی جائے۔ حضرت شیخ مجدد طریقۂ
نقشبندیہ کی افضلیت کے متعلق لکھتے ہیں۔

"پس طالب کے لئے اس بلند طریقے کا اختیار کرنا
نہایت ہی بہتر اور مناسب بلکہ واجب اور لازم
ہے۔ تو آپ کو چاہیئے کہ اپنے توجہ کا قبلہ دوسرے
تمام سلسلوں سے پھیر کر اس طریقۂ علیہ کے
بزرگواروں سے جوڑ دے" (۲۰۱)

گویا طریقۂ نقشبندیہ کی پیروی اصول دین کی مانند
واجب ہے۔ اور وہ بھی اس قدر یا یہ کہ دوسرے سلسلوں سے
مکمل طور پہ توجہ پھیر لی جائے۔ یعنی دوسرے طریقے باطل حق
پہ نہیں اور یا اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کی فطرت صرف
طریقۂ نقشبندیہ ہی کے مطابق بنائی ہے۔ رحجان ہو یا نہ ہو
لیکن قبول کرے۔ صرف نقشبندیہ۔

کسی نے شیخ سے دریافت کیا تھا کہ آپ نے لکھا ہے کہ
"میں ایک رنگین مقام تک پہنچا۔ جو حضرت ابوبکر
رضی اللہ عنہ کے مقام سے بلند تھا" تو جواب دیا
کہ "اگر کوئی نبی سے (کبھی) کسی جزو میں بڑھ جائے
تو کیا حرج ہے" (۱۹۲)

ہمیں حضرت مجدد کی اس قسم کی تحریریں پڑھ کر بانی تحریک
کے حضرت مرزا غلام احمد صاحب قادیانی یاد آجاتے ہیں کہ
وہ بھی بعض باتوں میں اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ و
آلہ وسلم سے افضل سمجھتے تھے۔ لیکن قارئین انتظار فرمائیں۔
حضرت مرزا صاحب کی مانند دعوے حضرت مجدد نے بھی کئے
ہیں۔ جن کا بیان آگے آتا ہے:

اپنے حقیقی بھائی میاں شیخ محمد کو کہتے ہیں۔" اے
بھائی! اہل اللہ کا یہاں جمع ہونا۔ اور ایسی للّٰہ فی اللہ
جمعیت جو آج سرہند میں میسر ہے اگر تمام دنیا میں
بھی چل پھر کر دیکھو گے۔ تو بھی معلوم نہیں کہ اس دولت
کا دسواں حصہ بھی کہیں حاصل کیا جا سکے (۲۲۶)

یہ بھی ایک ایسی تعلّی ہے جو مشرد پہ نظر نہیں آتی۔ اور نہ ہی

پر شطحیات کی اصل سے معلوم ہوتی ہے۔ کیوں حضرت کو کیا علم
تھا، کہ جو روحانیت انہیں حاصل ہے۔ دُنیا بھر میں کسی کے
پاس اس کا دسواں حصہ بھی موجود نہیں۔ اور اگر انہیں معلوم
ہو گیا تھا، تو اس کے اظہار کی ضرورت کیا تھی۔ اس اظہار سے
تو بہتر یہ ہوتا کہ اپنے حقیقی بھائی کو توجہ باطنی سے اپنی طرف
جذب کر لیتے جیسے کئی بار فرما چکے ہیں۔ کہ میں نے فلانے کو اپنی
توجہ سے ولایت موسوی سے ہٹا کر ولایت محمدی تک پہنچایا۔
اولیاء کی یہ عادت و سنت ہے۔ کہ جس کام کو توجہ سے سرانجام
دے سکتے ہیں۔ وہ باتوں سے انجام نہیں دیا کرتے۔ نصیحت کرنا
مولویوں اور ناصحوں کا وظیفہ ہے۔ اولیاء کی طرز تربیت
اس سے قطعاً مختلف ہے۔

حضرت مجدد ابتداء سے مکتوب ۲۱۴ تک وقتاً فوقتاً تحریر
کرتے رہے، کہ رسول کریم کا الف ثانی (دوسرا ہزار) شروع
ہو رہا ہے۔ اور یہ ضروری ہے۔ کہ اب دین کی تجدید ہو۔ اور
حضرت عیسیٰ و مہدی کو اس پر گواہ کرتے ہیں۔ کبھی کبھی یونہی
عیسیٰ و مہدی کا ذکر کر بیٹھتے ہیں۔ اور ان تحریروں میں اُن
کا اشارہ اپنی ذات کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن صاف طور پر

دعویٰ نہیں کرتے۔ حضرت مجدد طریقہ نقشبندیہ کی افضلیت
پر اس قدر مُصر رہے، کہ افراط کی حد سے بھی گزر گئے ہیں۔ جو
حقیقت میں ایک غلطی ہے کیونکہ یہ انسانی فطرت و نفسیات
کے سراسر خلاف ہے۔ اور اگر کوئی حضرت مجدد سے کبھی یہ کہتا
کہ معرفتِ خداوندی تو دوسرے سلسلوں میں بھی حاصل ہوتی
ہے اور سلسلہ نقشبندیہ میں بھی تو پھر افضلیت کا کیا سوال؟
تو جواب دیا کرتے تھے۔ کہ

"اُن دوسروں میں اتفاقی طور پر معرفت حاصل ہوتی
ہے اور ہمارا سلسلہ بنا ہی معرفت اور قرب کے لئے
ہے۔" (۲۹۰)

حضرت مجدد جیسی شخصیت سے ایسی بے جا باتوں کی توقع
نہیں کی جا سکتی۔ لیکن جب اُن کی اپنی تحریروں میں ایسی باتیں
آ جاتی ہیں۔ تو سوائے اس کے اور کیا ہو سکتا ہے۔ کہ ہر
شخصیت یقیناً کچھ خامیاں بھی رکھتی ہے اور کمزوریاں بھی،
اور اسی وجہ سے ان کے کمالات بھی ظاہر ہوا کرتے ہیں کیونکہ
تعرف الاشیاء بالاضداد ہے۔ ورنہ حضرت مجدد خود بھی
افراط کے مخالف ہیں۔ فرماتے ہیں۔ "حضرت شیخ عبدالقادر

کے اکثر مرید حضرت شیخ کے حق میں زیادتی اور غلو سے
کام لیتے ہیں۔ اور محبت کی وجہ سے افراط سے کام
لیتے ہیں جیسے کہ حضرت امیر کرم اللہ وجہہ کے محب
اُن کی محبت میں افراط سے کام لیتے ہیں۔ (۲۹۳)

لیکن قارئین کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ حضرت شیخ مجدد نے
سلسلۂ نقشبندیہ اور اس سلسلے کے سالکوں کی افضلیت کے
اثبات میں جو افراط کی ہے اُس قدر حضرت غوث پاک کے مریدوں
نے نہیں کی۔ یہاں تک کہ حضرت مجدد نے غیر شعوری طور پر
حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی اور دوسرے سلسلوں کے
عظیم بزرگوں کو بھی اتفاقی طور پر نعمت معرفت سے سرفراز
بتایا ہے۔ گویا معرفت کوئی ایک گری پڑی شے ہے جو راہ
چلتے چلتے کسی کو مل جاتی ہے۔ لیکن حضرت شیخ نے کئی بار غیر
شعوری طور پر اپنے دعویٰ کی تردید بھی کی ہے۔ مثلاً حضرت
مجدد کی یہ تحریر جسے ہم اس سے قبل لکھ چکے ہیں۔

"پھر نوبت شیخ (حضرت سید عبدالقادر جیلانی) اس
میدان میں پہنچی ہے۔ اگرچہ اُن سے یہ کلام بقیۂ سکر کی وجہ سے
صادر ہوا ہو۔ اور اگر انہیں اس کلام کے ظاہر کرنے کا حکم ہوا ہو

کیونکہ اُن کا قدم اُس وقت کے تمام اولیاء کی گردنوں
پر تھا۔ (۲۹۴)

اس بیان سے سالکان نقشبندیہ کی فضیلت کا دعویٰ
ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور ثابت ہو جاتا ہے کہ اس زمانے
میں بھی سلسلہ نقشبندیہ موجود ہوگا۔ چاہیے حضرت غوث
پاک کا قدم مبارک تمام نقشبندیوں کی گردنوں پر تو نہ ہوتا۔
کیوں کہ غوث پاک کی نہایت اُن کی ہدایت میں مندرج
ہوتی۔ ورنہ اُس وقت یہ سلسلہ ہی نہ ہوتا۔ لیکن جب
ایک صوفی کا اپنے متعلق یہ یقین پختہ ہو جاتا ہے کہ وہ
مقرب الٰہی ہے اور اپنے زمانے کے تمام اولیاء سے افضل
ہے۔ تو پھر اپنی اولاد کو بھی ولی مادر زاد اور سب سے بلند
سمجھ لیتا ہے۔ لیکن کوئی اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم کی اولاد کو آنحضرت کی وجہ سے شرف و ولایت منسوب
کرے تو یہ بزرگ فوراً اس کا انکار کر دیتے ہیں۔ اور فضیلت کا
معیار اعمال صالحہ کو بیان کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ ہمارے
زمانے میں یہ چیز عام ہے۔ کہ حضرت پیر صاحب اپنی وفات
سے قبل ہی اپنے صاحبزادے کو اپنا کام اور پالیسی [illegible]

سمجھا دیتے ہیں۔ اُسے مریدوں سے نپٹنے کے تمام گُر ازبر یاد
کراتے ہیں۔ اور جب وفات پاتے ہیں۔ صاحبزادے صاحب
گدی پر براجمان ہو جاتے ہیں۔ اور پھر وہ اپنے باپ سے
کچھ زیادہ ہی صاحب کرامت سمجھے جاتے ہیں۔ مگر تمام معتدل
پسند حضرات تسلیم کریں گے۔ کہ یہ سنت امیر معاویہ کی
باقیات کا نتیجہ ہے۔ جو تاحال نام نہاد اہلِ سنت
والجماعت میں جاری و ساری ہے۔ جیسے امیر شام نے قیصرو
کسریٰ کی تتبع کرتے ہوئے جاری کیا تھا۔ چنانچہ ایک دن
امیر معاویہ کو بھرے دربار میں حضرت عبدالرحمٰن ابن ابوبکر
رضی اللہ عنہم نے کہا۔ کہ آپ کا اپنے بیٹے کو ولی عہد بنانا قیصرو
کسریٰ کی سنت ہے۔ اور امیر شام نے کوئی جواب نہیں دیا تھا۔
لیکن ہم دیکھتے ہیں۔ کہ کچھ عرصہ قبل تک یہ رواج موجود
تھا۔ حضرت مجدد لکھتے ہیں۔

"میرا فرزند مرحوم حق تعالیٰ کی آیات میں سے ایک
آیت تھا۔ اور رب العالمین کی رحمتوں میں سے ایک
رحمت تھا۔ جو شاید کسی دوسرے کے نصیب ہوا
ہو۔"

نہیں کہہ سکتے کہ یہ حضرت مجدد کے اُسی بیٹے کے متعلق ہے
جس کے متعلق صفحاتِ گزشتہ میں لکھا جا چکا ہے۔ کہ حضرت
مجدد نے اپنی ایک زمین میں بیت اللہ کے نور کی مانند ایک
نور دیکھا تھا۔ اور اُن کی زبردست خواہش تھی۔ کہ وفات
کے بعد اُن کی قبر وہاں ہی بنے۔ لیکن وہ جگہ شیخ کی بجائے اُن
کے فرزند کے حصہ میں آئی۔ یا یہ حضرت مجدد کے دوسرے
فرزند ہوں گے۔ بہرحال یہ شیخ ہی کے فرزند تھے۔ اور آیات
خداوندی میں سے ایک آیت اور رحمتوں میں سے ایک رحمت
تھے۔ یعنی اس دنیائے جہان کے اولیاء کے اندر پہلے تو اُن کی
مثال ہی موجود نہ تھی۔ اور اگر تھی بھی تو بڑی مشکل سے۔ چنانچہ
اس قسم کی باتیں یقیناً مریدوں کو کافی حد تک مرعوب کر دیا
کرتی ہیں۔ اور جب فرزند کا یہ مقام تھا۔ تو والد کا کیا مقام
ہوگا۔ لیکن غیر جانبدار لوگوں کے لئے باعثِ اعتراض ہیں۔
اور ایک ناقد کی نگاہ میں ایک بے جا تعلّی کے سوا اور کچھ نہیں
مثلاً حضرت مجدد لکھتے ہیں۔

"یہ معرفت جس کے لئے حق تعالیٰ نے اس حقیر بندہ
کو برگزیدہ اور ممتاز بنا لیا ہے۔ آج کے دن تک کسی

ولی اور بزرگ نے بیان نہیں کیا؟" (۲-۳)

جیسے لکھا جا چکا ہے۔ اگر حضرت مجدد کے سوا دوسرے کسی ولی نے اسے بیان نہ کیا ہو۔ حالانکہ تمہیں معلوم ہو۔ تو اس میں شیخ مجدد کی فضیلت کیا سوال ہے۔ اگو شیخ مجدد کے سوا دوسرے ولی کو سرے سے معلوم ہی نہ ہوا کہ خلفائے راشدین سے لیکر چاروں طریقوں کے بانیوں تک جن میں حضرت مجدد کے مرشدان سلسلہ بھی شامل ہیں اس معرفت سے محض بے خبر تھے۔ اور اُن کی وہ معرفت کیا ہے؟ یہ بھی پڑھ لیجئے۔ اس سے اوپر لکھتے ہیں۔

"ہم کہتے ہیں۔ کہ تمام نسبتیں اور اضافتیں اور اعتبارات اور احکام جو حق تعالیٰ پر محمول کئے جاتے ہیں۔ مثلاً اُلوہیت، اور ازلیت اور اولیت وغیرہ تمام کے تمام صفاتِ ثمانیہ موجودہ سے ماسویٰ ہیں۔ جو حق پر تصور و تعقل کے لحاظ سے صادق آتی ہیں۔ ورنہ حق تعالیٰ کی ذات اصل میں کسی صفت سے متصف کسی اسم کی موسوم اور کسی حکم کی محکوم نہیں۔ صاحب شرع نے حق تعالیٰ کی ذات پر اسماء و احکام کا اطلاق کیا ہے۔ تو وہ با اعتبار تناسب اور تشابہ کے اس

لئے کہ مخلوق کی سمجھ میں آسکے۔ اور اُن کے ساتھ اُن کی عقلوں کے مطابق گفتگو کی جا سکے؟" (۲-۳)

قارئین نے صفحاتِ گذشتہ میں شیخ اکبر محی الدین العربی کی تحریر پڑھی ہو گی۔ جو اسماء و صفات کو نسبتیں اضافات فرماتے ہیں۔ تو حضرت مجدد کی یہ تعلی کہ یہ معرفت اُن کے سوا کسی ولی یا بزرگ نے بیان نہیں کی۔ کہاں تک واقعیت سے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ بلکہ حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب قدس سرہٗ گولڑوی کا یہ ارشاد صحیح معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت مجدد نے شیخ اکبر کی کتابوں کا پورا پورا مطالعہ نہیں کیا تھا؟"

(ملفوظات گولڑوی)

حضرت مجدد لکھتے ہیں۔ "اے برخوردار! اس معاملے کے باوجود جو میری پیدائش سے مقصود تھا۔ ایک دوسرا عظیم کارخانہ میرے حوالے کر دیا گیا ہے۔ مجھے پیری مریدی کے لئے نہیں لایا گیا۔ اور نہ میری پیدائش سے لوگوں کی تکمیل مقصود ہے۔ بلکہ دوسرا معاملہ اور کارخانہ دیگر مقصود ہے۔ اس ضمن میں جس جس کی مناسبت ہو گی فیض پائیگا ورنہ نہیں۔"

(۲-۵)

ہم اس تحریر پر صرف اس قدر تبصرہ کریں گے۔ کہ ہم نے اس سے قبل ہی لکھا ہے۔ کہ ہر صدا کس کی نسبت سلسلۂ نقشبندیہ سے ممکن نہیں۔ تو پھر یہ کہنا کہ دوسرے سلسلوں سے منہ پھیر کر سلسلۂ نقشبندیہ کی طرف آؤ، صحیح نہیں۔ چنانچہ یہاں خود شیخ نے مناسبت کو ضروری سمجھا ہے۔ اور بغیر فطری رجحان اور مناسبت کے فیض کیسے ہو سکتا ہے۔ لیکن حضرت مجدد اپنی اس تحریر کے خلاف تمام عمر تربیت اور ارشاد میں مصروف رہے اور آن کے تمام متوسلین اس کے قائل ہیں۔ وہ خاص معاملہ اور کارخانہ تاحال منظر عام پر نہیں آسکا۔

قارئین نے شیخ کی بعض تحریروں میں ملاحظہ فرمایا ہوگا۔ آپ بعض بعض باتوں میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنے آپ کو افضل جانتے تھے۔ لیکن ساتھ ہی یہ عذر بھی پیش کرتے تھے کہ خادم آقا سے افضل نہیں ہو سکتا۔ اور اگر بعض باتوں میں افضل ہو تو حرج بھی نہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اس موطنِ خاص میں جو مقام رضا کے اوپر ہے۔ اگر ان کا پس خوردہ کھانیوالے خادموں میں سے کسی خادم کو تبعیت اور وراثت کے طور پر جگہ دی جائے

اور ان کے طفیل سے اس بارگاہ کا محرم بنایا جائے تو کچھ بری بات نہیں۔ اس بات سے انبیاء پر عیون کی برتری ثابت نہیں ہوتی۔ جولاہے اور حجام اپنی صنعت کے اعتبار سے صاحب فن پر عام فوقیت رکھتا ہے۔ خادم اپنے مخدوم سے کیسے برابر ہو سکتا ہے۔

(۷-۲)

لیکن آپ ملاحظہ فرمائیں گے۔ کہ حضرت مجدد کی دلیل پس خوردہ کے خلاف جو کام آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے ناممکن تھا۔ وہ حضرت مجدد کے لیے ممکن تھا۔ اور وہ یہ کہ آں حضرت فرماتے ہیں۔ "مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ" لیکن شیخ فرماتے ہیں۔

"پوشیدہ نہ رہے کہ جب حق تعالیٰ کی ذات کے متعلق علم حضوری ثابت ہو گیا ہے جیسے کہا گیا۔ تو اس سے لازم آیا، کہ حق تعالیٰ کی ذات کی کنہہ منکشف ہو جائے۔ اور واجب تعالیٰ کی ذات کی حقیقت معلوم ہو جائے۔ اور یہ بات علماء کے مقرر اصول کے خلاف ہے"۔

(۴۰-۳)

لیکن اس کے باوجود بھی حضرت مجدد اپنے اعتقادات علماء کے فتویٰ پر قائم بتاتے ہیں۔ اور اُن کے فتاویٰ کے مقابلہ میں اپنے کشف والہام سے بھی دستبردار ہوتے ہیں۔

تو اب رہی حضرت مجدد کی اس تحریر سے اُوپر والی تحریر تو استدلال ظاہری میں تو شیخ کی یہ تحریر بجا معلوم ہوتی ہے لیکن جو لوگ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بلندی تقدس اور افضلیت کا جو تصور دِلوں کی گہرائیوں میں رکھتے ہیں، وہ ایسے بیانات کا قبول کرنا تو کجا سننا بھی پسند نہیں کرتے۔ اور سمجھتے ہیں کہ حقیقی محبت کا تقاضا یہ ہے۔ کہ محب محبوب کی نسبت ایسی باتوں کا تصور تک نہ کرے چنانچہ ایسی ہی باتیں تو تھیں جو ماضی قریب میں حضرت مرزا غلام احمد قادیانی سے سرزد ہوئیں۔ کہ اگر ایک خادم چند امور میں مخدوم سے افضل ہو۔ تو کیا حرج ہے۔ جس کے متعلق کچھ بیان آگے آتا ہے۔ ایسی باتوں کے اظہار سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے۔ کہ کہنے والے کی نسبت وعقیدت آں حضرتؐ سے قوی اور پختہ نہیں ہے۔ بلکہ اپنی افضلیت کے ثابت کرنے کے لئے آں حضرت کی افضلیت کو صرف وسیلہ بنایا ہے۔ چنانچہ حضرت

مجدد نے مریدوں کو جو ہدایت پیر کی نسبت کی ہے وہ آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ یہاں تک کہ اگر مرید کے خیال میں پیر کا ایک فعل بہ ظاہر بہتر نہ بھی ہو اُسے بہتر جانے۔ اور حقیقت تو یہ ہے۔ کہ جب حضرت مجدد کی نسبت اپنے شیخ حضرت خواجہ باقی باللہؒ سے منقطع ہو گئی۔ کیونکہ بقول حضرت مجدد پیر کی پہلی نسبت پر قائم رہنا باعث نقصان ہے۔ تو تب بھی ایسے ہی بیانات دینے لگے تھے۔ اور نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق بھی اس قسم کی تحریروں میں کچھ حرج نہیں سمجھا۔ حالانکہ جیسے کہ کہا گیا۔ آپ پڑھ چکے ہیں۔ کہ پیر کے ادب اور محبت کے متعلق حضرت مجدد نے کس قدر تاکید سے کام لیا ہے۔ اور بقول اُن کے اگر اس میں فرق واضح ہو جائے۔ تو فیض کا سلسلہ ہی منقطع ہو جاتا ہے ایک حقیقی محب کا یہ خیال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ کہ وہ چند جزوی امور میں اپنے محبوب سے اپنے آپ کو افضل سمجھ لے۔ ایسے خیالات جبھی پیدا ہوتے ہیں۔ جب نسبت اور محبت میں فرق آجاتا ہے۔

حضرت شیخ مجدد لکھتے ہیں: "یہ فقیر عین الیقین اور

حق الیقین کے بارے میں کیا بیان کرے۔ اور اگر کچھ بیان کرے تو اُسے سمجھیگا کون۔ اور اُسے معلوم کیا ہوگا؟ یہ معارف احاطۂ ولایت سے خارج ہیں" (۴-۲)

یعنی حضرت علیؓ بھی جو خاتم الولایت ہیں۔ ان معارف کو نہیں سمجھ سکتے۔ صرف نبیؐ کا یہ مقام ہے۔ کہ ان معارف کو سمجھ سکے۔ اس لئے ہم تو یہ نہ کہیں گے کہ حضرت مجدد اپنے آپ کو نبیؐ سمجھنے لگ گئے تھے۔ اور اگر انہیں ایسا ہی یقین آگیا تھا تو فنا فی الرسول کے مقام میں اکثر ایسا واقع ہوا کرتا ہے۔ جیسے کہ مرزا غلام احمد صاحب قادیانی کے بعض متبعین اُن کے نبوت کے بعض دعاوی اور تعلیوں کو شطحیات میں داخل سمجھتے ہیں۔ تو ہم بھی شیخ کی اس تعلی کو شطح ہی کہیں گے۔ اور اسے صحو کی پیداوار خیال نہ کرینگے۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم بھی ولی تھے۔ بلکہ ولایت کا اولین سرچشمہ۔ اس لئے یہ بات وہاں تک بھی پہنچ جاتی ہے۔ لیکن ابھی بات ختم نہیں ہوئی۔ اس کے بعد ہی لکھتے ہیں۔

"صاحبانِ ولایت علمائے ظاہر کی طرح ان (اسرار) کے ادراک سے عاجز ہیں۔ اور سمجھنے سے قاصر۔ یہ علوم انوارِ رسالت علیٰ صاحب الصلوٰۃ والسلام

والتحیہ کے مشکوٰۃ سے مقتبس ہیں۔ جو الف ثانی کی تجدید کے بعد تبعیت اور وراثت کے طور پر تازہ ہونے ہیں۔ اس لئے یہ بھی تر و تازہ ہو کر ظاہر ہوئے ہیں۔ ان علوم و معارف کا صاحب اس الف کا مجدد ہے" (۴-۲)

آپ نے دیکھا ہوگا۔ کہ ایک طرف تو شیخ علمائے ظاہر کو حق سمجھتے ہیں۔ اور اپنے تمام الہامات و مکشوفات کو علمائے اہل سنت والجماعت کی تحاریر کے مقابلہ میں ساقط عن الاعتبار سمجھتے ہیں۔ اور دوسری طرف اولیاء کو بھی اپنے علم و معرفت کے مقابلہ میں علمائے ظاہر کی صف میں لا کھڑا کرتے ہیں۔ اور پھر تعجب یہ کہ جو علوم و معارف حضرت شیخ بیان کرتے ہیں۔ تو دوسرے اولیاء سے تو خیر کوئی بات ہی نہیں۔ عام علماء کی سمجھ سے بھی بالاتر نہیں ہیں۔ جو اکثر شیخ اکبر اور دیگر اولیاء کے خیالات ہیں۔ جن کو حضرت مجدد کچھ لفظی اختلاف کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ ماہرین نفسیات سمجھ سکتے ہیں کہ عرصے کے پڑھے ہوئے خیالات فوق الشعور سے تو محو ہو جاتے ہیں۔ لیکن تحت الشعور میں موجود رہتے ہیں۔ جو غیر شعوری طور پر کبھی کبھی کسی سلسلہ کلام کی وجہ سے اُبھر آتے ہیں۔

حضرت شیخ مجدد کے دعویٰ کو اس طرح تعلّی سے بیان کرتے ہیں۔

"جاننا چاہیئے کہ ہر صدی کے بعد ایک مجدد گذرا ہے لیکن سو سال کا مجدد دوسرا ہے اور ہزار کا کچھ اور۔ تو جیسے کہ سو اور ہزار میں فرق ہے اس طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ ان ہر دو مجددوں کے اندر فرق ہے"

(۲-۴)

یہ کچھ بڑی بات تو نہیں۔ اگر حقیقت اور واقعیت پر مبنی ہو۔ بے شک مجدد کے متعلق ایک حدیث خبر واحد موجود ہے جسے سچے جھوٹے تمام اپنے مدعا کے لئے پیش کرتے رہے ہیں۔ اور کرتے رہیں گے۔ اسے حضرت مرزا صاحب قادیانی نے بھی استعمال فرمایا ہے۔ اور اگر اس حدیث کا اطلاق حضرت شیخ پر بھی ہو تو کیا حرج ہے۔ لیکن ثبوت طلب ضرور ہے۔ اور مجدد کے وجود کے اثبات کے لئے نص موجود نہیں ہوتی۔ اور نہ اُس پر ایمان لانا ضروری ہوتا ہے۔ صرف حسنِ ظن کی ضرورت ہوتی ہے اور بس۔ لیکن ایک ناقد مبصر جب ایک شخصیت کی ذاتی تحریر ملاحظہ کرتا ہے۔ اور وہ منطق اور نفسیاتی طور

سے اُس شخصیت پر منطبق نہیں ہوتی۔ تو شک و شبہ کا پیدا ہو جانا ناگزیر ہوتا ہے۔ مثلاً ہم حضرت شیخ مجدد کی ایک تحریر پیش کرتے ہیں۔ قارئین غور سے مطالعہ فرما دیں۔ اور غور کریں۔ کہ اسی ایک تحریر میں بھی تضاد موجود ہے کہ نہیں۔ ایک مرید مولانا احمد کو لکھتے ہیں۔

"آپ نے لکھا تھا کہ فنا فی اللہ اور بقا باللہ ابھی حاصل نہیں ہوا۔ میرے محترم۔ کیا کیا جائے۔ تم صحبت میں کم رہے ہو۔ تم اس قدر بھی نہ ٹھیرے کہ میں تمہیں بعض اُن حاصل شدہ اصول سے باخبر کرتا۔ اب ہندوستان سے تمہاری فنا و بقا کا مشاہدہ کرتا ہوں۔ اور یہ دونوں کمالات جس کا تم نے ذکر کیا ہے۔ تمہارے اندر محسوس کرتا ہوں۔ اور تم اُن سے انکار کرتے ہو۔ دُور کا فاصلہ درمیان ہے جب تک ظاہری ملاقات نہ ہو پوشیدہ احوال سے باخبر ہونا مشکل ہے۔"

(۲-۱۴)

حضرت شیخ نے مجدد الف ثانی کی جو شان بیان فرمائی ہے، وہ مذکورہ بالا تحریر کے منافی معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ یہ

بھی فرماتے ہیں۔ کہ میں تمہاری حالت کا ہندوستان سے مشاہدہ کر رہا ہوں۔ اور فنا فی اللہ و بقا باللہ کے ہر دو مقامات تمہارے اندر محسوس کرتا ہوں۔ ہو سکتا ہے۔ کہ الف ثانی کے مجدد کو یہ طاقت حاصل ہو۔ کہ دو متضاد کیفیات کو ایک شخص میں بیک وقت مشاہدہ کریں۔ حالانکہ ایک ہی وقت میں ایک شخص نہ تو دو حالات و کیفیات کا مورد ہو سکتا ہے۔ اور نہ کوئی صاحب کشف بیک وقت ایک ہی شخص میں دو حالتوں کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ اور پھر باوجود اس مشاہدہ کے یہ فرمانا کہ "تم یہاں سے بہت دور ہو۔ جب تک ظاہری ملاقات نہ ہو۔ پوشیدہ احوال سے باخبر ہونا مشکل ہے" پہلی بات کی تردید ہے۔ ورنہ اس حقیقت سے تو مطلق انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کہ کم از کم حضرت کو اپنے اس مشاہدہ پر پکا یقین نہیں تھا۔

اسی طرح سلسلہ نقشبندیہ اور اُس کے مشائخ کی تعریف مکتوب (٣٠٧-٢) کے آخر تک موجود ہے۔ جس کا ذکر ہو چکا ہے۔ اور اُس سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ کہ حضرت شیخ قصداً دوسرے سلسلوں کے خلاف لکھا کرتے تھے اور جو انہیں جواب

دیتا تو انہیں بڑا غصہ بھی آیا کرتا تھا۔ مثلاً اُن کا یہ ایک واقعہ ملاحظہ فرمائیے۔ کہ سامانہ شہر میں ایک خطیب نے جمعہ کے خطبہ میں حضرات خلفائے راشدین کے نام نہیں لئے تھے۔ تو اُس شہر کے حاکم کو لکھا کہ یہ خطیب بہت بڑا مفتن ہے۔ اگرچہ خطبہ میں خلفاء کا نام لینا مسنون نہیں لیکن پھر بھی اُس نے بہت بُرا کیا ہے کہیں شیعہ نہ ہو۔ وغیرہ وغیرہ اور آخر میں لکھتے ہیں:

"جب میں نے یہ وحشت انگیز خبر سنی۔ تو مجھ میں ایک جوش پیدا ہوا۔ اور میری رگِ فاروقی نے جوش مارا۔ اس لئے یہ چند کلمات لکھے۔ اُمید ہے کہ معاف فرمائے گا۔" (٣-١٥)

یہ پہلا ہی موقع نہیں بلکہ کئی بار اُن کی رگِ فاروقی جوش میں آچکی ہے۔ حضرت مجدد کسی کے اعتراض کو برداشت کرنے کی طاقت نہ رکھتے تھے۔ فرماتے ہیں۔

"اگرچہ خدا کے فضل سے میرا الحاق کعبے کی حقیقت سے ہو گیا ہے۔ اور اُس کے بعد بے شمار ترقیاں حاصل ہو چکی ہیں۔ مگر میری صورت کعبے کی صورت

دیکھنے کی مشتاق ہے۔ حج مجھ پر فرضِ اکبر ہو چکا ہے۔
اور راستے کا امن بھی صلاحتی کی وجہ سے ثابت ہو
چکا ہے۔ اور اس فرض کی ادائیگی کا شوق بھی کامل
ہو چکا ہے۔ لیکن دیر کے بعد دیر ہو رہی ہے۔ سفر کا
استخارہ بھی موافقت نہیں کرتا۔" (۱-۲۷)

کعبہ کی حقیقت کو حضرت مجدد عین ذاتِ حق اور حقیقت
محمدیہ کا مسجود سمجھتے ہیں۔ جیسے کہ کعبہ کی صورتِ ظاہری کو
آں حضرتؐ کی صورتِ ظاہری کا مسجود جانتے ہیں۔ تو اس حالی
میں شیخ مجدد کی اپنی حقیقت بھی حقیقتِ محمدیہ کی مسجود
ثابت ہوئی۔ اور پھر یہ بھی ظاہر ہے۔ جب عین ذات کے
ساتھ الحاق ہو جاتا ہے۔ تو صورت کا سایہ بھی باقی نہیں رہ
سکتا۔ پھر شیخ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ کہ حقیقتِ کعبہ حقیقتِ
محمدیہ کی مسجود ہے جیسے کہ کعبے کی ظاہری صورت آں
حضرتؐ کی ظاہری صورت کی مسجود ہے۔ تو کیا اس وقت
جبکہ حضرت مجدد کی حقیقت حقیقتِ کعبہ سے ملحق ہو چکی ہے
اس حالت میں حضرت مجدد کی حقیقت آں حضرتؐ کی حقیقت
کی مسجود ہو گئی یا نہیں۔ اگر جواب نفی میں ہو تو معلوم ہوا۔ کہ کعبہ

کی حقیقت، حقیقت محمدیہ کی مسجود نہیں۔ بلکہ حقیقت
کعبہ بجز حقیقت محمدیہ کی طفیلی ہے۔ جیسے کہ تمام موجودات
آں حضرت کی طفیلی ہے۔ اور حضرت شیخ خود اس کے قائل
ہیں۔ اور پھر اس تحریر میں حضرت مجددؒ کا یہ فرمانا کہ میری
صورت کو کعبے کی صورت کے دیکھنے کا شوق ہے حقیقت کے
خلاف معلوم ہوتا ہے۔ صورتِ ظاہری یا جسم تو کلی طور پر
حیوان ہے۔ اس کا کام حیوانی خواہشات ہیں۔ اچھے کاموں
کی خواہش جن کا تعلق عبادات سے ہوا کرتا ہے۔ روحِ انسانی
کا کام ہے نہ جسم کا۔

مکتوبات کی تیسری جلد کے دیباچہ میں شمس الدین لکھتے
ہیں "حضرت مجدد نے فرمایا کہ مجھ سے خدا نے فرمایا ہے۔ کہ
یہ جو کچھ تم نے تحریر کیا ہے۔ یہ سب ہم نے کہا ہے۔ ان تمام کو
جمع کرادو۔" اور یہ بھی لکھتے ہیں "ہم ذات سے تعلق رکھتے
ہیں۔ اور دوسرے سلسلے صفات سے۔" (۳۰۱)

کیوں نہ ہو۔ جب حضرت محی الدین ابن العربی نے فتوحاتِ
مکیہ کو آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم کے بموجب
لکھنے کا دعویٰ کیا تھا۔ تو حضرت مجدد اُن سے بڑھ کیوں نہ جاتے

چنانچہ اُنہوں نے اپنے ارشادات کو خدا کے ارشادات بتایا۔
آپ نے سلوکِ نقشبندیہ کی افضلیت سے متعلق حضرت
شیخ مجدد کی تحریریں مطالعہ فرمائیں، جن میں یہ دعویٰ بھی
شامل ہے کہ آج تک کسی ولی اور بزرگ نے ایسے اسرار ظاہر نہیں
کئے۔ لیکن آپ حیران ہوں گے۔ جبکہ آخر میں حضرت مجدد
کی یہ تحریر پڑھیں گے۔ ملاحظہ ہو۔

"حضرت خاتم الرسل جو عالمیان کے لئے رحمت ہیں
بہ کمال معرفت و قدرت ان اسرار کو ابوہریرہؓ وغیرہ
سے بیان فرمایا اور اُن کے اندر سننے والوں کی استعداد
اور قابلیت کے مطابق بے بہا موتی بکھیر فرمائے لیکن
مجھ جیسا بے سروسامان مفلس ان اسرار کے ذکر کرنے
سے بوجہ خوف احتراز کرتا ہے۔ اور اس خواری و پریشانی
کے باوجود اُن بلند مطالب کے ساتھ کس طرح اپنی
مناسبت نہیں دیکھتا؟"

(٩٥-٣)

اس تحریر میں حضرت مجدد نے اسرار کا قابل صرف
ابوہریرہؓ کو بتایا ہے اور دیگر صحابہؓ کو وغیرہ میں شامل
فرمایا ہے۔ جس پر ہم بھی کوئی تبصرہ کرنا ضروری نہیں

سمجھتے۔ لیکن حضرت شیخ نے نہایت تحدی کے ساتھ حصولِ
اسرار کا دعویٰ کیا ہے۔ لیکن یہاں آخر میں خدا جانے اُنہیں کیا
پیش آیا ہے۔ کہ اُن کے انکشافات سے خوف محسوس کرتے ہیں۔ یا
شاید وہ اسرار ہی منسوخ ہو گئے۔ جنہیں اب تک حضرت شیخ بڑے
فخریہ انداز میں بیان کرتے رہے۔ اور فرماتے رہے کہ آج تک کسی
ولی اور بزرگ نے ان اسرار کو بیان نہیں کیا۔ لیکن اسی مکتوب
میں پھر دعویٰ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"ہاں اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم بھی ایسا ہی ہونا چاہئے۔
یہ کرم ہمارے (یعنی حضرت مجدد) حق میں آج سے نہیں
بلکہ اُس دن سے ہے۔ جبکہ ہماری مشت بھر مٹی لی
گئی اور ہم کو خلیفہ بنایا گیا۔ اپنا نائب کیا۔ اور تمام
اشیاء کا قیوم بنایا۔"

(٩٥-٣)

چنانچہ یہی وہ دعویٰ تھا۔ جس پر علماء نے اُن کے خلاف کفر
کے فتوے صادر کئے۔ اور اس کے علاوہ اُن کا یہ دعویٰ بھی آگ پہ
تیل سے کچھ کم نہ تھا۔ کہ حضرت مجدد ایک مقام پر پہنچنے کے بعد
وسیلۂ محمدی سے انکار کرنے لگے تھے۔ اور اس قسم کی باتوں
کی وجہ سے علماء نے شہنشاہ جہانگیر کو حضرت مجدد کے خلاف تیار کیا تھا

جس پر شہنشاہ

نے نہیں تبدیل ڈال دیا۔ جس کا ذکر آئندہ بھی ہوگا۔ لیکن اس
مذکورہ مکتوب سے اوپر کے مکتوب میں حضرت مجدد نے اپنی
شخصیت کا کھل کر اظہار فرمایا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"یہاں چون (حادث) میں یہ گنجائش نہیں۔ کہ اس
پوشیدہ راز کی تعبیر حلقۂ میم کے سوا کر سکے۔ اگر
گنجائش ہوتی تو حق تعالیٰ اس کی تعبیر کرتے۔ احد احد
ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ اور میم کا حلقہ طوقِ عبودیت
ہے۔ جس نے بندہ کو اللہ سے متمیز کیا۔ تو بندہ وہی میم
کا حلقہ ہے۔ اور احد اس کی تعظیم کے لئے آیا ہے"

(۳-۹۶)

کیونکہ جو احد اگر احمد کی تعظیم نہ کرے تو کرے گا کون۔
آخر احمد (حضرت مجدد) کے والد ماجد بھی تو احد (حضرت
شیخ عبدالاحد) ہی تھے۔ اگرچہ طوقِ عبودیت کی وجہ سے
عبدالاحد تھے۔ قدس سرہ۔

اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں: "ہزار سال کے بعد اس
کی قدرت تنظیم امور کے تغیر میں زبردست تاثیر
رکھتی ہے۔ اس ولایت (آں حضرت کی ولایت) کا

معاملہ اس ولایت (ولایت مجددی) تک پہنچا اور
ولایت محمدی ولایت احمدی سے مل گئی اور معاملہ
عبودیت کے دو طوقوں سے ایک ہی طوق سے متعلق
ہوگیا۔ اور پہلے طوق کی بجائے حرف الف جو اس
کے اوپر سے مراد ہے۔ متمکن ہوا۔ یعنی محمدؐ احمد بن
گیا" (۳-۹۶)

ہم اسے بقیہ شکوک کہیں گے۔ ورنہ حضرت شیخ سرہندی
کا یہ دعویٰ حضرت مرزا صاحب قادیانی سے کس طرح کم نہیں
کیونکہ وہ بھی فرما گئے ہیں کہ:

منم محمد و احمد کہ مجتبیٰ باشد

اور قرآن حکیم میں جو اسم احمد آیا ہے۔ یاتی من بعدی
اسمہٗ احمد مرزا صاحب کے معتقد مرزا صاحب کو اس
کا مرادف سمجھتے ہیں۔ حضرت مجدد لکھتے ہیں۔

"یہ معرفت فقیر کی خاص لدنی معرفتوں میں سے
ہے۔ جو محض فضل و کرم سے اس فقیر کو عطا کی گئی
ہے"۔ (۳-۱۲۱)

لیکن ساتھ ہی انہیں اعتراض کا خطرہ لاحق ہوگیا ہے۔

اس لئے لکھتے ہیں۔

"قریب ہے کہ اصحاب ظواہر یعنی علمائے ظاہر بندہ کو توسط
(یعنی آں حضرت صلعم کے واسطہ کا ختم ہو جانا۔ مترجم)
کو کفر جانیں"۔ (۱۲۱-۳)

یہ حضرت مجدد کی ایک خاص لدنی معرفت تھی۔ کہ ایک خاص مقام تک پہنچنے کے بعد آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا توسط ختم ہو جاتا ہے۔ اور وہاں حضرت مجدد اور آں حضرت صلعم کا معاملہ ایک اور مشترک ہو جاتا ہے۔ لیکن جب ہم شیخ کی ان تحریروں کو دیکھتے ہیں۔ جو انہوں نے علمائے اہل سنت والجماعت کے عقائد کی حقانیت کے متعلق نہیب فرمائی ہیں تو حیران رہ جاتے ہیں۔ اور سوچتے ہیں، کہ یہ معاملہ کیا ہے۔ کہ ایک طرف تو حضرت مجدد علماء کے عقائد کو صحیح سمجھتے ہیں۔ اور ان کے خلاف عقیدہ رکھنا موجب گمراہی سمجھتے ہیں۔ اور ان کے مقابلہ میں اپنے کشف والہام سے بھی کلی طور پر دستبردار ہوتے ہیں۔ اور دوسری طرف ایسی باتیں بھی تحریر فرماتے ہیں۔ کہ بقول ان کے علماء انہیں کفر سمجھتے ہیں۔ تو ہم سوائے اس کے اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ یا تو یہ تعبیر تھا اپنے شیخ کے حق میں کم نگاہی سمجھا۔ اور شیخ کی

ناراضگی کی وجہ سے انقطاع فیض کا۔ یا دوسرے کبار اولیاء اللہ پر اعتراضات وارد کرنے کا۔ اور یا سُکر کی وجہ سے ہوگا۔ جیسے کہ بایزیدؒ نے فرمایا تھا۔ "میرا عَلَم محمدؐ کے عَلَم سے اونچا ہے"۔ یا یہ کہ "محمدؐ۔ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ میں ہوں"۔ لیکن بایزیدؒ بعد میں صحو کی حالت میں آنے کے بعد ان کلمات پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں۔ اور مریدوں سے فرماتے ہیں۔ کہ اگر میں پھر اس قسم کی باتیں کروں۔ تو مجھے سنگسار کر دو۔

کاش۔ حضرت مجدد نے بھی اس قسم کی باتیں سُکر کی حالت میں کی ہوں۔ لیکن افسوس ہے کہ شیخ مجدد نے حالتِ صحو میں ان باتوں کو ترک نہیں کیا۔ یا کم از کم ہمارے علم میں یہ نہیں آیا۔ کہ انہوں نے حالتِ صحو میں مذکورہ باتوں کی تردید کرتے ہوئے افسوس کا اظہار کیا ہو۔ لیکن اس تحریر کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت مجدد کچھ سہمے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور انہیں کچھ خوف محسوس ہوا ہے۔ اس لئے تردید اس صورت میں فرماتے ہیں۔ کہ

"غرضیکہ صحیح کشف والہام سے معلوم ہوا ہے کہ اس راہ کی باریکیوں میں سے کوئی باریکی اور اس گروہ کی

معرفت میں سے کوئی معرفت آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے واسطہ اور وسیلہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور مبتدی اور متوسط کی مانند منتہی کو بھی اس راہ کے فیوض و برکات آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی طفیل اور تبعیت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔"

(۱۲۱ - ۳)

یہ پریشانی اور ایک ہی مکتوب کے اندر خیالات کی تبدیلی عدم اطمینان کا کامل ثبوت ہے۔ اور یہ اپنے شیخ کے ساتھ نسبت کی انقطاع کی وجہ سے۔ کیوں کہ آپ ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔ کہ ابتداء میں حضرت مجدد اپنے پیر کو حضرت ایشاں اور کیا کیا عالی القاب سے مخاطب کرتے ہیں۔ اور یہاں اُن کی نسبت کس غرور سے خامہ فرسائی کرتے ہیں۔ حضرت مجدد کی یہ تحریر پڑھیے۔

"میرے مخدوم لفظ عبدالباقی کی ترکیب سے مراد اضافی معنی ہیں۔ نہ علمی معنی۔ اگرچہ اس سے علمی معنی بھی ظاہر ہوتے ہیں یعنی میرا پیر جو بندہ "باقی" ہے یعنی اللہ تعالے کا بندہ ہے لیکن پیری تربیت کا متکفل اور ذمہ دار اللہ باقی ہے"

(۱۲۱ - ۳)

یہ ہمارے اُس دعوے کا ثبوت ہے۔ جس میں ہم نے کہا تھا کہ حضرت مجدد کا یہ دعویٰ تھا۔ کہ حضرت خواجہ باقی باللہ اُن کو تربیت دینے کی اہلیت نہ رکھتے تھے اور یہی وجہ تھی کہ انہیں اپنے پیر اپنے آپ سے کمتر نظر آتے تھے۔ جب پر ہم نے اس جذبے کے متعلق صفحات گذشتہ میں روشنی ڈال دی ہے اور پیر کے متعلق کم نگاہی کا نتیجہ بھی بیان کر چکے ہیں۔ چنانچہ شیخ کی اس تحریر سے اُس کا کامل ثبوت سامنے آگیا۔ اور یہ پیر کی مخالفت کرنے کی وجہ تھی۔ کہ حضرت شیخ نے دوسرے اولیاء پر تو خیر اعتراضات کئے ہی تھے۔ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شخصیت بھی اپنی شخصیت کے مساوی سمجھ لی۔

اس کے بعد لکھتے ہیں۔ "اس میں کیا تحریف و بے ادبی ہے۔ خدا انصاف دے۔" (۱۲۱ - ۳)

معلوم ہوتا ہے۔ عقیدۂ عدم توسط پر کسی نے اُن پر اعتراض اُٹھایا تھا۔ تو حضرت مجدد نے مذکورہ بالا جواب دیا۔ کہ اس میں کونسی بے ادبی ہے۔ چنانچہ کسی نے انہیں لکھا تھا۔ کہ آپ تو صاحب صحو ہیں یہ سُکر کی باتیں کیوں فرماتے ہیں۔ تو جواب دیتے ہیں۔

"میرے مخدوم۔ سُکر کی آمیزش کے بغیر اس بارہ میں کوئی

قلم نہیں اُٹھاتا۔ حاصل یہ ہے۔ کہ سکر میں بڑے
مرتبے ہیں۔ جس قدر سکر زیادہ ہوگا۔ اُسی قدر شطح
غالب ہوگی۔ بسطامی کی طرح آدمی ہونا چاہیئے جس سے
"لوائی ارفع من لواء محمدؐ" بے اختیار صادر ہو
سکے۔ تو جو کوئی صحو رکھتا ہے تو یہ گمان نہ کرو۔ کہ
اُس کے ساتھ ہی سکر نہ ہوگا" (۱۲۱-۳)

اس کے بعد شیخ سکر کی قسمیں بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔
"حضرت جنید قدس سرہٗ جو صاحبانِ صحو کے رئیس
ہیں۔ اور صحو کو سکر پر مرجح جانتے ہیں۔ اُن کے ہاں
اس قسم کی بہت سی باتیں ہیں۔ جن کا شمار نہیں۔
فرماتے ہیں۔ "ھو العارف والمعروف" یعنی وہی
(اللہ) عارف بھی ہے اور معروف بھی۔ لون الماء
لون انائہ۔ پانی کا رنگ اُس کے برتن کا رنگ ہوا
کرتا ہے اور فرماتے ہیں المحدث اذا قورن بالقدیم لم
یبق لہ اثر۔ جب حادث قدیم کے ساتھ مل جاتا
ہے تو اس کا اثر باقی نہیں رہتا" (۱۲۱-۳)

اور حضرت شیخ لکھتے ہیں۔ "اور یہ سکر کی وجہ ہی سے ہے کہ

(کوئی) فخر مباہات کرے، یہی سکر ہے۔ کہ جو دوسرے
پر فضیلت جتاجاتی ہے" (۱۲۱-۳) اور یہ بھی فرماتے
ہیں کہ صاحب تعرف نے بھی سکر کی باتیں کی ہیں"۔

آپ نے ملاحظہ فرمایا۔ کہ حضرت مجدد ایسی ہی باتوں کی بنا پر
حضرت جنیدؒ، بایزیدؒ اور ابوالحسن خرقانیؒ پر اعتراضات کی
بوچھاڑ کرتے رہے ہیں۔ جو اُن سے خود بھی صادر ہوئیں۔ اور
شیخ نے خود بھی تسلیم کر لیا۔ بلکہ اُن کی افادیت بھی تسلیم کر لی۔
تو اب سلسلۂ نقشبندیہ کی افضلیت حضرت مجدد کے وہ اسرار
اور یہی قسم دوسری باتوں کو اگر ہم صرف سکر کا نتیجہ قرار دیں
تو اس میں حق بجانب ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ سکر کی باتیں
دین میں کچھ مستند نہیں ہوا کرتیں۔

فصل چہارم

نظریۂ فنا

طریقت کے تمام سلسلوں میں یہ ایک مانی ہوئی حقیقت ہے کہ جب تک فنا حاصل نہ ہو۔ بقا کا حصول ناممکن ہے۔ لیکن سوال یہ ہے۔ کہ فنا سے مراد کیا ہے؟ اگر فنا سے مراد یہ ہو کہ فطری تقاضوں کو کلی طور پر فنا کر دیا جائے۔ تو یہ نہ صرف فطرتِ انسانیہ کے خلاف ہے۔ بلکہ ناممکن بھی ہے اور فنا کر دینے کے بعد وہ واپس حاصل ہی نہیں ہو سکتے۔ اور فطری تقاضوں کو اگر کوئی فنا کے گھاٹ اُتار دے تو وہ جسمانی اور روحانی طور پر زندہ ہی نہیں رہ سکتا۔ فنا سے مراد صرف یہ ہے۔ کہ اُن تمام خواہشات کو ضابطہ میں لایا جائے۔ جو ایک سالک کو ماسوی اللہ کی طرف مشغول کرانے میں محرک ثابت ہوتی ہیں۔ اور خدا و بندہ کے مابین حجاب کا باعث ہوتی ہیں۔ کیوں کہ انہی ماسوی اشیاء کے مغلوب کرنے میں ہی عظیم معرفت پوشیدہ ہے۔ اور اسی لئے کہا

گیا ہے۔ کہ "التوحید اسقاط الاضافات" ہر وہ شے جو ایک سالک کے اُس اسم و صفت کو بڑی طور پر متاثر کرتی ہو جس پر اُس کی تخلیق ہوئی ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں وہ اسم جو ایک سالک کا رب ہے جب تک وہ اضافات سے مجرد نہیں ہو جاتا معرفتِ خداوندی میسر نہیں آ سکتی۔

انسان تین عناصر سے عبارت ہے۔ حیوانیت۔ انسانیت اور ملکیت اور اس حقیقت کو افلاطون نے عقل دماغ اور شکم سے عبارت سمجھا ہے۔ عقل سے علم و تصورات، دماغ سے جس کا مرکز قلب ہے انسانی اقدار و معاشرتی اصول، اور شکم سے نفسانی خواہشات پیدا ہوتی ہیں۔ ان عناصر سہ گانہ یعنی حیوانیت، انسانیت اور ملکیت میں انسانیت انسان کی حقیقت اور اصل ہے اور حیوانیت و ملکیت اضافات ہیں۔ جو انسان کو ارتقا کے لئے بطور بدرقہ دیئے گئے ہیں۔ چنانچہ ان عناصر میں ملکیت (انسانیت) انسانیت کی معاون ہے۔ بشرطیکہ وہ انسانیت پر غالب نہ آ سکے۔ بلکہ اُس کے تحت ہی رہے۔ اور حیوانیت مخالف ہے لیکن ضابطہ میں آنے کے بعد صرف انسانیت کی معاون بن جاتی ہے ضروری ہے کہ ایک سالک نہ تو کلی طور پر حیوان بن کر رہے۔ اور نہ

فرشتہ۔ کیونکہ اگر انسان غلبۂ حیوانیت کا شکار ہو جائے۔ تو محض حیوان بن کر رہ جائے۔ اور اپنی مسرّت، لذّت اور آرام کے لئے ہر جائز و ناجائز ہتھیار سے کام لے گا۔ اس کا خاصہ ظلم، جبر و استحصال ہوگا۔ اور اگر فرشتہ خصلت بن جائے۔ تو شدتِ عشق سے مجذوب ہو کر عالمِ مادیت سے کچھ بھی استفادہ نہ کر سکے۔ ضروری ہے کہ وہ انسان رہے۔ ضروری ہے کہ اُس کی انسانیت کو مرکزی حیثیت حاصل ہو۔ اور عناصر حیوانیت و ملکیت اُس کے لئے بدرقہ کی حیثیت رکھیں۔ اور انسانیت کے خادم ہو کر رہیں۔ اور جب بھی انسان نے یہ مقام حاصل کر لیا اُسے فنا حاصل ہو گئی۔ اور اس فنا کے حصول کے ساتھ ہی اُسے دولتِ بقا حاصل ہو گئی۔

حضرت علامہ اقبال صاحب عام صوفیہ کے اصطلاحات فنا و بقا سے واقف ہو گئے۔ تو نہایت زور و شور سے فنا کی نفی فرمائی۔ اور اس کے خلاف فلسفۂ خودی کو اُجاگر فرما کر اُس کی اشاعت کی۔ اور تحریر فرمایا "تم حق میں مت فنا ہو، بلکہ حق کو اپنی گود میں کھینچ لاؤ۔" ؎

یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ

اس مضمون کو عارفِ رومی نے کیا ہی خوب ادا فرمایا ہے۔

؎

علمِ حق در علمِ صوفی گم شود
ایں سخن کے باورِ مردم شود

آپ ذرہ و عرش کی بحث میں پڑ گئے ہیں۔ کہ خورشیدِ توحید کس طرح قلبِ انسانی کے ایک ذرہ میں سما سکتا ہے عارف رومی اور علامہ اقبال کے اس نکتہ کو غور سے دیکھا جائے تو بات ایک ہی نظر آتی ہے۔ کیوں کہ انسان کی اپنی خودی حقیقت میں اُس کی "انسانیت" ہی ہے۔ اور جب تک انسانیت کامل اور خود ارادیت کی حامل نہ ہو۔ انسان حقیقی معنوں میں انسان ہو ہی نہیں سکتا۔ اور جب وہ عناصر کو مغلوب کر لیتا ہے۔ جو خدا اور انسانیت کے مابین حجاب ہیں۔ تو حق تعالیٰ قلبِ انسانی میں خود بخود ظاہر ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں حیوانیت و ملکیت ہی قلبِ انسانی کے حجابات ہیں۔ خدا کسی وقت بھی قلبِ انسانی سے باہر نہیں۔ اور اسی کو ہی حقیقت میں فنا کہنا چاہیے۔ اور بقا یہ ہے کہ ان حجابات کے دور ہوتے ہی سالک کو خود بخود وصالِ خداوندی میسر آ جاتا ہے۔ اور وہ عارف بن جاتا ہے۔ اور اس وقت سالک، حدیث شریف لا یسعنی ارضی ولا سمائی الا قلب عبد المؤمن کی مراد کو سمجھ

جاتا ہے۔ چنانچہ یہی مطلب ہے۔ عارف رومی اور علامہ اقبال
کے قول کا۔ اس لئے کہ انسان کی خودی سے مراد تحفظِ انسانیت
ہی ہے۔

سلوک میں پہلا زینہ فنا فی الشیخ کا آتا ہے۔ فنا فی الشیخ
کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ سالک اپنے تمام اخلاق کو شیخ کے
اخلاق کے قالب میں ڈھال لے۔ اس سے سالک کے اپنے
ذاتی اخلاق کو فنا حاصل ہوگی۔ اور وہ یوں کہ اس کے جو اخلاق
شیخ کے اخلاق سے متحد ہوں گے۔ وہ بحالِ خود باقی رہیں گے۔
اور جو مخالف ہوں گے وہ ختم ہو کر رہ جائیں گے۔ اور اس طرح
سے سالک اپنے شیخ کے اخلاق سے متصف ہوگا۔ تو یہ اخلاق
اسے فنا فی الرسول کے مرحلہ کے لئے مستعد کر دیں گے۔ اور پھر
جب وہ فنا فی الشیخ کے تمام حاصلات کو فنا فی الرسولؐ کے قالب
میں ڈھال دے گا۔ تو تب اس قابل ہو جائے گا کہ تخلقوا باخلاق
اللہ کے حصول کے لئے مستعد ہو سکے۔ اور جب فنا فی اللہ کا مرتبہ
حاصل ہو جاتا ہے تو اُسے بقا باللہ کی نعمت خود بخود حاصل
ہو جاتی ہے۔ جو لوگ فنا فی الشیخ اور فنا فی الرسولؐ کی منازل طے
کئے بغیر فنا فی اللہ کا ذوق حاصل کرتے ہیں۔ وہ حقیقت میں غیر اللہ

ہی سے لو لگائے ہوئے ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایک عام انسان جب
تک حقیقتِ انسانیہ یعنی حقیقتِ محمدیہ تک نہیں پہنچتا اُس
کا احساسِ توحید اُس کی اپنی تخلیق اور اپنا تصور ہوا کرتا ہے
حق تعالیٰ کا حقیقی ادراک تب ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ جبکہ
انسان اُس برزخِ کبریٰ تک رسائی حاصل کرے جسے حقیقتِ
محمدیہ کہتے ہیں۔ اسلام چونکہ دینِ فطرت ہے اس لئے
اس کے تمام اصول فطرتِ انسانی کے مطابق ہیں۔ وہ ہرگز
خلافِ فطرت امور کا حکم نہیں دیتا۔ اسلام ہر امر میں اعتدال
اور توسط کی ہدایت کرتا ہے۔ اس لئے تصوف میں بھی اُس
کے احکام کی یہی نوعیت ہے۔ اسلام تزکیۂ نفس کے سلسلہ
میں خواہشاتِ نفس کے خلاف عمل کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔
وہ یہ ہرگز نہیں چاہتا۔ کہ ویدک دھرم یا عیسائیت کے
مطابق مجاہدے اختیار کئے جائیں۔ اپنے اعضا و قویٰ کو
بے کار اور معطل کر دیا جائے۔ اور سالک ترکِ دنیا اختیار
کر کے ایک گوشہ میں بیٹھ جائے۔ اسلام انسان کو ایک مرد
مجاہد بننے کی ہدایت کرتا ہے۔ اور تسخیرِ کائنات کے لئے سب
سے پیشتر اُسے اپنی وجودی کائنات کو تسخیر کرنے کی ہدایت

کرتا ہے۔ کیوں کہ آج سائنسدان بھی اس امر پر متفق ہیں۔ کہ
کائنات جن اجزا سے مرکب ہے۔ وہ تمام کے تمام اکیلے
انسانی وجود میں ایک خاص انداز کے ساتھ موجود ہیں اسی
لئے تو امیرالمومنین یعسوب العارفین مولائے کائنات حضرت
علی مرتضیٰ فرماتے ہیں ؎

اتزعم انک جرم صغیر   و فیک انطوی عالم الاکبر

یعنی کیا تم یہ خیال کرتے ہو، کہ تم ایک ناچیز اور چھوٹے سے
کیڑے ہو، حالانکہ یہ عالم اکبر تمہارے اندر موجود ہے۔ تو جب
تک انسان اپنی وجودی کائنات کو مسخر نہیں کر لیتا، کائنات
اکبر کو کیسے مسخر کر سکتا ہے۔ تسخیر کے لئے تو سب سے پیشتر ذاتی حریت
اور خود ارادیت کی ضرورت ہے۔ انسان خود حیوانیت اور
نفسانی تحریکات کا غلام ہے۔ وہ اس قابل ہی کب ہو سکتا ہے
کہ تسخیر کائنات کے لئے جن فنون و علوم کی ضرورت ہے انہیں
حاصل کر سکے۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ تسخیر کائنات کے سلسلے
میں آج تک جو علوم و فنون و ایجادات معرضِ وجود میں آئے ہیں وہ
انسان پر حیوانیت کے غلبہ کے باوجود حاصل ہوئے ہیں۔ ہم
زوردار الفاظ میں اس کی تردید کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ یہ

تمام فنون و ایجادات حیوانی تحریک اور غلبہ کی وجہ سے دوسری
قوموں کی تباہی اور استحصال کے لئے حاصل کئے گئے ہیں جو کائنات
کی تسخیر تو ایک طرف کیوں کہ وہ تو صرف انسان کے لئے ہی مقدر
ہے نہ حیوان کے لئے۔ قریب ہے کہ اُن ہی کی تباہی پر ختم ہوں۔
اور جو علوم انسانیت کی گہرائیوں میں ہیں۔ اُن کی نشانی یہ ہے
کہ جب بھی وہ حاصل ہوں گے۔ نوعِ انسان میں اخوت اور
مودت اور باہمی رواداری کی فضا پیدا ہو گی۔ اور دنیا
امن کی جنت بن کر رہے گی۔

کیا چاند تاروں پر کمند ڈالنے والے یہ نہیں جانتے کہ وہاں
اُن سے بدرجہا بڑھ کر ترقی یافتہ لوگ موجود ہیں۔ کہ وہ ان
انسانوں کی یلغار ٹھنڈے دل سے دیکھتے رہیں گے اور اپنی
مدافعت سے غافل رہیں گے؟

بے شک صوفیہ میں ایسے مجاہدات کا بھی پتہ چلتا ہے جو
تجربے کے طور پر مادی استفادہ سے محروم ہو گئے تھے۔ لیکن انکی
مثالیں بہت کم اور برائے نام ہیں۔ اور اُن کے حالات بھی اب
کے مقتضی تھے۔ کہ وہ اس قسم کے سخت مجاہدات میں مبتلا کر
دیئے جائیں۔ کیوں کہ بعض مریض معمولی علاج سے صحتیاب نہیں

ہو سکتے۔ اور اگر وہ اُن مجاہدات میں نہ ڈالے جاتے تو معاشرہ کو اُن سے شدید نقصانات پہنچنے کا اندیشہ تھا۔ پھر یہ بھی حقیقت ہے۔ کہ مجاہدہ کا اثر انسانی استعداد کے مطابق ظاہر ہوتا ہے مثلاً ایک سالک میں خواب و خور کی کمی ہے۔ اور اُسکی ہمت پر بڑا اثر پڑتا ہے۔ تو قصور تصوف کا نہیں بلکہ اُس سالک کا ہے۔ جو افراط سے کام لے رہا ہے۔ اور یا اُس کے اُستاد کو یہ علم تھا۔ کہ ہیچ مجاہدہ کے بغیر اسکی اصلاح ممکن نہیں یا بعض سالک اس طرح مجذوب ہو جاتے ہیں۔ کہ اُن میں اور دماغی مریضوں یا دیوانوں میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ تو ایسے واقعات جزوی حیثیت رکھتے ہیں جو کلیہ پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔

لیکن جب ہم حضرت مجدد کا فلسفۂ فنا دیکھتے ہیں کہ وہ انسانی فطرت سے لگاوٹ نہیں کھاتا۔ اور اس سلسلہ میں ہم تصور بھی نہیں کر سکتے۔ کہ حضرت شیخ کی مرضی کردہ فنا کبھی بالفعل بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ فرماتے ہیں۔

"دل کے گرفتار نہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ ماسوی اللہ کو کلی طور پر بھلا دیا جائے۔ اور اگر تکلف سے بھی

یاد کرنا چاہے تو بھی اُسے یاد نہ آسکے" (۱۰۹)

ہم عرض کریں گے کہ کوئی دانا انسان اس کی تائید نہ کرے گا کیونکہ یہ نظریہ عقل کے خلاف ہے۔ فطرت انسانی کے خلاف ہے اور کوئی انسان ایسا نہیں ہو سکتا۔ کہ وہ کلی طور پر ماسوی اللہ کا نسیان حاصل کر سکے۔ اور وہ بھی اس طرح کہ اگر تکلف سے بھی یاد کرنا چاہے تو یاد نہ آسکے۔ لیکن قارئین انتظار فرمائیں۔ حضرت مجدد اس نظریہ پر شدت سے قائم ہیں۔ اور اسی لئے مذمت دنیا میں بہت ہی افراط سے کام لیتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"دنیا پر تو خدا کا غضب ہے اور جب سے پیدا ہوئی ہے پھر اُس کی طرف خدا نے نہیں دیکھا ہے۔ اور اُس کی محبت گناہ کی جڑ ہے۔ اور اُس کے طالب لعنت کے حقدار ہیں" (۱۰۱)

اور پھر اس کے خلاف یوں لکھتے ہیں۔ "جہان کیا بڑا کیا چھوٹا۔ حق تعالیٰ کی طرف کی صفات کا مظہر اور اُس کے شیون اور ذاتی کمالات کے آئینے ہیں" (۱۲۵)

اور پھر فرمایا ہے کہ جب سے خدا نے دُنیا کو پیدا کیا تو پھر اسکی طرف نہیں دیکھا۔ اور یہاں یہ ثابت فرمانا چاہتے ہیں کہ دُنیا

خدا کی صفات اور شیون و کمالات ذاتی کا آئینہ ہے۔ اور اگر دُنیا سے مالِ دُنیا مراد ہو تو کیا فرق پڑتا ہے۔

اور اسی مکتوب میں لکھتے ہیں۔ "تو جہان کو اس طرح پیدا کیا۔ کہ اپنی ذات و صفات میں حق تعالیٰ کی ذات و صفات پر دلالت کر سکے۔" اور پھر اس سے آگے مکتوب ۱۳۸ میں فرماتے ہیں "دُنیا مبغوض ہے۔ دُنیا اور آخرت ضدین ہیں۔ دُنیا کو ترک کر دو۔ بیوی اور فرزند آخر بھی رہ جائیں گے۔ مر دو گے۔ تو ابھی سے اپنے آپ کو مُردہ سمجھ لو۔ اور اُن کی (زن و فرزند) ضروریات حق تعالیٰ کے سپُرد کر دو۔" (۱۳۸)

یہ تعلیم کہاں تک علمائے اہلِ سنت والجماعت کے عقائد کے مطابق ہے؛ جن کے مقابلہ میں حضرت مجدد اپنے کشف و الہام سے بھی دستبردار ہونے کا اعلان فرماتے ہیں۔ اور تابعین اور تبع تابعین سے جو صوفیہ تعلق رکھتے تھے اُن کے انوار ان تعلیمات کا نمونہ کیونکر پیدا کیا جا سکے گا۔ قارئین غور فرمائیں۔ اور حضرت شیخ کی یہ تحریر پڑھیں۔

"جب تک نفس مطمئنہ نہ ہو نجات ناممکن ہے۔ اور نفس

درجۂ اطمینان تک نہیں پہنچ سکتا۔ جب تک کہ اُس پر سیاستِ قلبی نہ ڈال دی جائے۔ اور سیاستِ قلبی جب حاصل ہوتی ہے جس وقت کہ دل اس کام سے فارغ نہ ہو جائے۔ جو اس کے سامنے ہے۔ اور ماسوی اللہ کی گرفتاری سے سلامتی حاصل نہ کرے۔ اور ماسوی اللہ سے دل کی سلامتی کی علامت یہ ہے کہ ماسوی اللہ کا نسیان پیدا ہو جائے۔ اور جب تک بال برابر ماسوی اللہ سے آگاہ ہے سلامتی سے گمراہ ہے۔ (۱۶۱)

اس موقع پر ایک بات یاد آگئی۔ ایک شخص ایک پیر کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا۔ کہ اُسے کوئی ایسا وظیفہ بتائیے۔ جس کے پڑھنے سے اُس کا لنگر جاری ہو جائے۔ پیر صاحب تھے ہوشیار۔ فرمانے لگے۔ کہ فلاں وظیفہ نمازِ خفتن کے بعد ایک سو ایک مرتبہ پڑھا کرو۔ لیکن اس میں ایک شرط ہے۔ کہ پڑھتے وقت تمہیں سیاہ کُتے کا تصور نہ آنے پائے۔ چنانچہ وہ آدمی جب بھی وظیفہ پڑھنے بیٹھ جاتا تو سیاہ کُتا تصور پر چھا جاتا۔ عقلمند پیر نے نہایت آسانی سے اپنا پیچھا چھڑا لیا۔

کرنہ بوقتِ وظیفہ اُس کے ذہن سے سِوا مُکتے کا تصور غائب ہوگا اور نہ وظیفہ میں اثر پیدا ہوگا۔

راقم الحروف ایک نقشبندیہ شیخ سے واقفیت رکھتا ہے (حق مغفرت کرے۔ اب انتقال ہو چکا ہے) اور اُن کے بیعت لینے کا طریقہ بھی اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ مثلاً ایک شخص مرید ہونا چاہتا ہے۔ لیکن پیر صاحب کے متعلق اُس کا اطمینان پورا نہیں۔ تو پیر صاحب اُسے ہدایت کر دیتے ہیں کہ وہ استخارہ کرے۔ اول تو اُسے خواب میں بشارت ہوگی اور اُسے ایک پیر سے بیعت کرنے کا اشارہ ہوگا۔ اس لئے اُسی سے بیعت کرے۔ اور اگر خواب میں اشارہ نہ ملا۔ تو علی الصبح نیند سے بیدار ہوتے ہی اُسے جو پیر سب سے پیشتر یاد آجائے۔ بس اُسی سے بیعت کرلے۔

اب تو قارئین بخوبی سمجھ گئے ہوں گے۔ کہ اُس طالب کو علی الصبح نیند سے بیدار ہوتے ہی سب سے پیشتر کون یاد آئیگا؟

ایسے پیرانِ باصفا صرف سلسلۂ نقشبندیہ ہی سے مخصوص نہیں بلکہ تمام سلسلوں میں موجود ہیں۔ جو خود محتاجِ اصلاح ہوتے ہیں اور مقصود مریدوں کا پیدا کرنا اور ذرائع آمدن

کا بڑھانا ہوتا ہے۔ تو مقصد یہ ہُوا کہ نہ تو سالک اس قسم کی فنا حاصل کر سکے گا۔ کہ ماسوی اللہ کو بالکل فراموش کر دے۔ اور تکلف سے بھی یاد کرنے سے بھی یاد نہ آسکے۔ اور نہ بقا باللہ کی خواہش ہی کر سکے گا۔ کیونکہ وہ ہمیشہ محسوس کرتا ہوگا۔ کہ اُسے تاحال ماسوی اللہ کا نسیان حاصل نہیں ہو سکا ہے۔ تو بقا کیونکر میسر آسکتی ہے۔ اس لئے پیر صاحب ہر اعتراض سے مامون ہوں گے۔ اور اگر ایسا ممکن ہو۔ تو پھر حالتِ فنا میں کھانے پینے کی اشیاء کو بھی بھول جائے گا۔ اور اگر اُس کے سامنے رکھ بھی دی جائیں۔ تو وہ پہچان نہ سکے گا۔ روزہ نماز کا تو خیر سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اور پھر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ آخر میں نہایت حسرت اور بدمزگی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اگر اُسے فنا حاصل ہونے کے بعد بقا حاصل ہو جاتی ہے۔ تو کیا ایک باقی باللہ انسان کی حالت ایسی ہو سکتی ہے۔ جیسے کہ خود حضرت لکھتے ہیں۔

"اور اس طریقے کے اندر ابتداء میں لذت و وجدان ہوتا ہے اور آخر میں بدمزگی اور فقدان۔ جو نا اُمیدی کے لوازم سے ہے۔ بخلاف دوسرے طریقوں کے کہ

ابتداء میں بدمزہ اور تفقدان میں ہوتے ہیں۔ اور انتہا
میں حلاوت اور وجدان کے حامل ہوتے ہیں اور
اس طریقہ (نقشبندیہ) کی ابتداء میں قرب اور
شہود ہے اور انتہا میں بُعد اور حرمان۔ (۲۳۱)

تو یہ اس لئے ہوگا۔ کہ اس طریقہ میں انسانی فطرت کے خلاف
تربیت دی جاتی ہوگی۔ طفل شیرخوار کو کھانے کے لئے گویا روٹی
دی جاتی ہوگی۔ اگر انہیں فنا کے بعد بقا حاصل ہوسکتی، تو
ہمیشہ تمکین و اطمینان میں ہوتے۔ کیوں کہ وہ حق تعالیٰ کے
اخلاق سے متصف ہوتے۔ جیسے کہ دوسرے سلسلوں کے
سالک بقول حضرت مجدد انتہا میں انبساط اور وجدان
کے حامل ہوتے ہیں۔ تو چونکہ سلسلۂ نقشبندیہ مجددیہ میں فنا
کی حقیقت کا متحقق ہونا ہی کارے دارد۔ والا معاملہ ہے اس
لئے بقا کا بھی سوال پیدا نہیں ہوسکتا۔ فنا کی جو کیفیت و
علامت حضرت شیخ نے ارشاد فرمائی ہے۔ وہ بالکل انسانی فطرت
کے خلاف ہے۔ اور کوئی انسان نسیانِ ماسوی اللہ حاصل کرنے
پر قادر نہیں ہوسکتا۔ ورنہ حضرت مجدد وحدۃ الشہود کے نظریہ
میں کیوں کر یہ ارشاد فرماتے۔ کہ اگرچہ بوقتِ مشاہدہ صرف

ایک ہی ذات کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ ثابت
نہیں ہوجاتا۔ کہ مخلوق کا سرے سے وجود ہی ختم ہوگیا ہے
صرف سالک کو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ ذاتِ حق کے سوا
کوئی شے موجود نہیں۔ لیکن سالک تو دل میں سمجھتا ہے کہ مخلوق
بھی موجود ہے۔

راقم الحروف کو تاریخ میں یہ کہیں نظر نہیں آیا کہ حضرت
مجدد سے قبل بھی سالکانِ نقشبندیہ کی ابتدا باحلاوت اور انتہا
اس کے خلاف ہوا کرتی تھی۔ اور اسکی وجہ یہ تھی۔ کہ حضرت
شیخ کے پیرانِ سلسلہ اپنے سلسلہ کو حضرت علی پر منتہی
کرتے تھے۔ چنانچہ اب بھی ایسے مشائخ نقشبندیہ موجود ہیں۔
اور حضرت شیخ نے اپنے بعد جو فیض اپنے سلسلہ کے لئے
چھوڑا ہے۔ وہ حضرت خواجہ باقی باللہ کے ذریعہ حاصل شدہ
نہیں۔ بلکہ شیخ اسے جمعیت کا حاصل فرماتے ہیں۔ اور اپنا
تربیت کنندہ اللہ باقی کو بتاتے ہیں۔

حضرت شیخ دنیا کی مذمت میں فرماتے ہیں۔ "اس
حدیث میں (یعنی دنیا و آخرت دو سوکنوں کی مانند
ہیں) اس بات کی تصریح موجود ہے۔ کہ دنیا و آخرت

کا حسن و جمال ایک دوسرے کا نقیض اور ضد ہے۔

(۲۳۷)

مسلمانوں کو آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ہدایت فرمائی ہے۔ کہ وہ یوں دعا کرتے رہا کریں۔ "اللھم ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ و فی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔" دنیا و آخرت کی ہر دو نیکیاں طلب کرنی چاہئیں۔ دنیا و آخرت کے متعلق دو سوکنوں کی اصطلاح اس لئے وارد نہیں ہوئی۔ کہ ہر دو ایک دوسرے کی ضد اور نقیض ہیں اور ہمیں چاہیئے۔ کہ صرف ایک ہی کو اختیار کریں۔ بلکہ مطلب یہ ہے۔ کہ ہر دو بادی النظر میں ایک دوسرے کے خلاف نظر آتی ہیں۔ اس لئے کہ ہر ایک اپنے آپ کو مومن کے سامنے پیش کرتی ہے۔ اور تحریک کرتی ہے۔ کہ مومن صرف اسی کو قبول کرے۔ اور اس سے مومن کے دل پر بظاہر متضاد اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اور اگر حدیث مذکورہ کا وہی مطلب ہو۔ جو حضرت مجدد نے بیان فرمایا۔ تو پھر یہ فرمانا بے جا تھا۔ کہ "الدنیا مزرعۃ الآخرۃ" یعنی دنیا آخرت کی کھیتی ہے۔ تو ذات باری کا منشا یہی تھا کہ ہم دونوں کو کچھ یوں ممزوج کریں۔ کہ وہ

ایک ہی شے میں تبدیل ہو کر رہیں۔ اگر ہم دنیا و آخرت کے متعلق حضرت مجدد کی تعبیر کو تسلیم کر لیں۔ تو ضروری ہے۔ کہ ترک دنیا کو مستحسن اور باعث صواب سمجھ لیں۔ حالانکہ اسلام نے ترکِ دنیا کی مخالفت کی ہے۔ اور جیسے کہ ذات باری اضداد کی متقابل ترکیب سے زندگی کی تخلیق فرماتا ہے۔ اور ان ہی اضداد کو اپنی حکیمانہ قدرت سے باہم ممزوج فرمایا ہے۔ اسی طرح ایک انسانِ کامل کا بھی دو سوکنوں کو اس حکمت و دانائی سے اس طور رکھ سکتا ہے۔ جس سے کوئی فتنہ رونما نہ ہو سکے۔ اور راقم الحروف نے ایسے کئی ایک اشخاص کو دیکھا ہے۔ جن کی متعدد بیویوں میں باہم کوئی جھگڑا پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ انسان کی خلافت کا راز بھی یہیں طلب کرنا چاہیئے۔ جیسے کہ حق تعالیٰ اضداد ہی سے حیات پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح اس کے خلیفہ انسانِ کامل کو بھی سمجھنا چاہیئے۔ جو افراط و تفریط کے مابین محورِ اعتدال کو قائم کر لیتا ہے۔ اور ایک مرشدِ کامل بھی مرید کو اس قسم کی تربیت دے سکتا ہے۔ کہ دنیا و آخرت ہر دو کے امتزاج سے اس کی انسانیت کامل اور روحانیت منور ہو جاتی ہے۔ اور اگر صرف ترکِ دنیا پر ہی تربیت کا انحصار ہو۔

تو اس قسم کی تربیت تو ویدک دھرم اور عیسائیت میں بڑا
اتم موجود ہے۔ پھر اصولِ اسلامی کی ضرورت ہی کیا، کیونکہ
صرف اسلام ہی تو ضابطہ حیات ہے۔ جو دو بظاہر مخالف
عناصر میں اتحاد پیدا کرنے کی طاقت رکھتا ہے

حضرت مجدد کا یہ قاعدہ ہے۔ کہ جب انہیں اپنی کسی تحریر
میں غلطی کا احتمال نظر آجاتا ہے۔ تو پھر تاویل و تشریح سے اس کا
تیور کس حد تک بدل دیتے ہیں۔ چنانچہ اس تحریر کے بعد بھی
انہیں یہی خیال آگیا ہے۔ اس لئے فرماتے ہیں۔

"ہاں بعض چیزیں ایسی ہیں، کہ ایک حیثیت سے دین کے
ساتھ متعلق ہیں۔ اور دوسری حیثیت سے دُنیا سے۔ یہ چیزیں
وجۂ اول کے لحاظ سے اچھی ہیں۔ اور وجۂ دوم کے اعتبار سے
بُری ہیں۔ اور ان دونوں کے مابین اور ایک کے حُسن و قبح کے
مابین تمیز کرنا علم شریعت پر موقوف ہے؟ (۲۳۷)

پہلے تو حضرت مجدد نے دُنیا و آخرت کو ضدین بتایا، لیکن
بعد میں انہیں خیال آیا، کہ عند الشرع تو اصل اشیاء میں
اباحت ہے۔ اور جن اشیاء کو شارع نے اچھا بتایا ہے، وہ
تو بُری ہو نہیں سکتیں۔ اور جنہیں شارع نے ممنوع فرمایا ہے

وہ اچھی نہیں ہو سکتیں۔ تو اس خیال کے آتے ہی مذکورہ بالا تاویل
پیش کر دی۔ اور ثابت فرمایا کہ دُنیا و آخرت دو سوکنوں کی جو
اصطلاح وارد ہوئی ہے۔ اس سے حقیقت میں ان کا باہمی
تضاد نہیں ہو سکتا۔ اور حضرت مجدد نے حضرت خواجہ باقی باللہ
کے سلوک سے جدا راستہ اختیار کیا تھا۔ جسے آپ نے اجتبا
کے راستے سے موسوم فرمایا ہے۔ اس لئے ان کے (حضرت
باقی باللہ کے) جو معارف توحید وجودی سے متعلق تھے۔
اب حضرت مجدد کے لئے اطمینان کے کفیل نہ تھے۔ اور یہ
خیال نہیں فرمایا کہ ان کے زمانہ سے قبل جو نقشبندیہ مشائخ
گزرے تھے۔ ان کی انتہا بے مزہ نہیں ہوا کرتی تھی۔ بلکہ اطمینان
و تمکین کا سبب بنتی تھی۔

اس کی وجہ کیا ہے؟ وجہ یہ ہے کہ حضرت شیخ نے جمہور
صوفیہ کے خلاف اپنا راستہ متعین فرمایا۔ اور اسی لئے
ایک مرید نے انہیں لکھا۔ تو اسے جواب دیا۔

" تو میرے بھائی کو معلوم ہو، کہ پہلا حال صاحبانِ
وجد و سماع کا تھا۔ جس میں جسم کا کامل حصہ تھا۔ اور
جو حالت اب حاصل ہے۔ اس میں جسم کا کوئی حصہ

شامل نہیں۔ اس کا زیادہ تر تعلق قلب و روح کے ساتھ ہے؟

(۲۵۰)

سبحان اللہ۔ کیا نرالی تاویل ہے۔ فنا سے مقصود لقا۔ اور لقا سے تمکین و اطمینان ہوا کرتا ہے۔ بلکہ زندگی کا مقصد ہی مسرت اور حصولِ اطمینان ہے۔ اور یہ دوسرے سلسلوں کو انتہا میں ملتی ہے۔ لیکن حضرت مجدد کے سلسلے میں سرے سے مفقود۔ تو مقصود حاصل کب ہوا۔ اور پھر وجد و سماع کس دلیل سے جسم کا حصہ ہے۔ جسم کو وجد و سماع میں تھکاوٹ سے چور چور ہونے کے سوا حاصل ہی کیا ہوتا ہے۔ اگر کچھ حاصل ہوتا ہے تو قلب اور روح کو حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر اس سے نقصان حاصل ہوتا ہے یا دوسرے معنوں میں اُجد حق، تو وہ بھی روح و قلب کو ہی حاصل ہوتا ہے۔ ایک بچہ بھی اس دلیل سے مطمئن نہ ہوگا۔ جو حضرت مجدد نے پیش فرمائی ہے۔ کیونکہ اس کی حیثیت طفل تسلی سے بھی کم ہے۔ اگر سلوک نقشبندیہ کی انتہا میں بے مزگی قلب و روح کا حصہ نہ ہوتی۔ تو بے مزگی کا مطلب کیا ہوا۔ روح و قلب جب اپنی اپنی مراد کو پہنچ جاتے ہیں۔ تو چاہیئے کہ وہ مسرت محسوس کریں۔ نہ

بدمزگی اور ملال۔

حضرت مجدد کا دعویٰ ہے۔ اور بڑی تحدی سے دعویٰ کرتے ہیں۔ کہ اُن کے سلسلے کے مریدوں کی منزل عالمِ امر سے شروع ہوتی ہے۔ لیکن قارئین اُن کی یہ تحریر پڑھیئے اور دریائے اُعجب میں غوطہ لگائیے۔

"عالمِ امر عالمِ خلق سے پست ہے۔ دوسرے لوگ اسے نہیں سمجھ سکتے۔ ہماری منزل پست سے بلندی کی جانب ہے"

(۲۶۰)

یہ وہی عالمِ خلق ہے۔ جسے حضرت شیخ معشوق فرماتے ہیں۔ اور اسے آخرت کی ضد بتاتے ہیں۔ عالمِ امر سے اپنی منزل کی ابتداء بتاتے ہیں۔ اور اسی پر فخر بھی کرتے ہیں۔ کہ ہماری ابتداء دوسروں کی انتہا ہے۔ لیکن اُن کی اس تحریر سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ نقشبندی سالک عالمِ امر سے اپنی منزل عالمِ خلق کے حصول کے لیئے شروع کرتے ہیں۔ اُن کا مقصود گویا (خدانخواستہ) حق نہیں۔ بلکہ خلق ہوتا ہے جسے شیخ معشوق کہتے ہیں۔

اور اس کے بالکل خلاف دوسرے سلسلوں کا مقصود

چونکہ حق تعالیٰ ہوتا ہے۔ اس لئے وہ قاعدہ کے بموجب اپنی
منازل کی ابتدا عالمِ خلق سے کرتے ہیں۔ پہلے نفس امارہ کیخلاف
جہاد کرتے ہیں، جو عالمِ خلق سے تعلق رکھتا ہے۔ اور خدا اور انسان
کے مابین حجاب ہے۔ اور اُس کے بعد بتدریج حق تک پہنچتے
ہیں۔ اور عالمِ خلق بدمزگی اور پریشانی کا عالم تو ہے ہی لیکن
اس کے بعد حضرت مجدد کی تحریر ہمارے تعجب میں مزید
اضافہ کا باعث بنتی ہے فرماتے ہیں۔

"عناصرِ اربعہ کے کمالات اگرچہ نفس مطمئنہ کے کمالات
سے برتر ہیں، جیسے کہ لکھا گیا" (۲۶۰)

نفس مطمئنہ وہ پاک جوہر ہے۔ جس کو حق تعالیٰ نے ارجعی الیٰ
ربک راضیۃ مرضیۃ فرماکر مخاطب کیا ہے۔ اور حضرت
مجدد اُسے عناصر سے کمتر بتاتے ہیں۔ حالانکہ عناصر محض یعنی
شعور تک سے بھی عاری ہیں۔ اور انہی کی ترکیب سے نفس
امارہ یا حیوانیت معرضِ وجود میں آئی ہے۔ لیکن حضرت
مجدد اس کی وجہ بھی بتاتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں۔

" اور عناصر کی مناسبت چونکہ مقامِ نبوت کے
ساتھ زیادہ ہے اس لئے اُن میں صحو غالب ہے اور

اس لئے بعض منافع اور فوائد کے لئے چیزوں سے
متعلق ہیں۔ مخالفت کی صورت ان کے اندر باقی ہے" (۲۶۰)

حالانکہ نبوت ان عناصر کی سرکشی کا استیصال کرنے اور ان
کے اندر اعتدال پیدا کرنے کے لئے آیا کرتی ہے۔ اس لحاظ
سے اگر عناصر کو نبوت سے کچھ مناسبت ہو تو صحیح ہے۔ عناصر
کو اگر اپنے حال پر کھلا چھوڑ دیا جائے۔ تو دنیا میں ہرگز کسی نیکی
عمل میں نہیں آ سکتی۔ اور نہ ہی دنیا امن سے ہمکنار ہو سکتی ہے
اور یا یہ بات حضرت مجدد کے اُن اسرار سے متعلق ہوگی جسے
آج تک کسی دوسرے بزرگ نے بیان نہیں کیا۔ اس لئے
ہم بھی اپنی کوتاہیٔ دانش کا اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔
حضرت مجدد نے عالمِ امر کو عالمِ خلق سے بہتر تسلیم کر لیا لیکن
آگے چل کر اس کی تردید یوں فرمائی ہے۔

"تو تمام ظہورات میں سے اولیٰ ظہور دُنیا وما فیہا ہے" (۲۶۴)

تنہا اس اولیٰ ظہور سے اس کا دُنیائے عنصری کا تعلق
نبوت سے زیادہ ہے۔ قارئین غور فرمائیں۔ اس کے بعد لکھتے ہیں۔

"ان ظہورات میں سے اعلیٰ ظہور جنت ہے، اور
دُنیا ہرگز ظہور کا مقام نہیں۔ وہ ظلی ظہورات
چاہے وہ ظہوراتِ ذات ہوں یا ظہوراتِ صفات
تمام دائرۂ امکان میں شامل ہیں۔"

تعجب تو یہ ہے۔ کہ حضرت مجدد نے حضرت ابوالحسن
اشعری کو اس لئے ٹوکا ہے۔ کہ وہ حدوثِ صفات کے قائل
تھے۔ لیکن اس تحریر میں تو حضرت مجدد صفات کے علاوہ
تجلیٔ ذات کے حدوث و امکان کے بھی قائل ہو گئے ہیں۔
جو یہ بھی کلی طور پر ایک نئی معرفت معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ
پھر لکھتے ہیں۔

"فقیر پورے طور پر دُنیا کا ملاحظہ کرتا ہے۔ تو اُسے
خالی نظر آتی ہے۔ اور مطلب کی کچھ بُو فقیر کے دماغ
میں نہیں آتی۔"

حالانکہ عالمِ امر سے نزول بھی اسی لئے شروع کرتے ہیں۔
کہ دُنیا کو حاصل کریں۔ اور اس تحریر سے اوپر والی تحریر میں
ذات و صفات کی تجلیات کو بھی جو دُنیا میں ظاہر ہوتی
ہیں ظلی سمجھتے ہیں۔ اور پھر خود دُنیا کو آخرت کی کھیتی بھی فرماتے ہیں۔

کہتے ہیں: "حاصل کلام کا یہ ہے کہ دُنیا آخرت کی
کھیتی ہے۔ یہاں مطلب کی تلاش اپنے آپ کو
پریشان کرنا یا غیر مطلوب کو مطلوب سمجھنا ہے۔"

(۲۶۴)

کاش حضرت مجدد جیسی شخصیت کو تو اُس (حق) کا غیر نظر نہ
آتا۔ لیکن ہر ایک کا اپنا اپنا مقام ہوتا ہے اگر یہاں انہیں یہ
یاد آجاتا کہ انہوں نے عالمِ خلق کو عالمِ امر سے بہتر سمجھا تھا تو
ہو سکتا تھا۔ کہ اسکی بجائے کچھ اور تحریر فرماتے۔
ایک مرید انہیں لکھتے ہیں۔ کہ میں کچھ نہیں ہوں۔ ہر شئے کو
نیست محسوس کرتا ہوں۔ بس ایک ذاتِ حق باقی ہے۔ اُس
کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں۔

"یہ قلب کے تلون کے حالات ہیں۔ یہ ایک حال
ہے۔ اور صرف جو تھا حصہ طے کر چکے ہو۔ اگر صبر سے
کام لوگے۔ تو اس سے اوپر دوسرے زینہ میں روح
کی حالت ہے۔"

(۲۶۸)

یہاں پھر سے حضرت مجدد عالمِ خلق کے مقابلہ میں عالمِ امر
کو بہتر سمجھتے ہیں۔ کیوں کہ شیخ قلب کو عالمِ خلق میں سے سمجھتے ہیں

حالانکہ وہ مرید بیچارا مقصود تک پہنچ گیا تھا۔ لیکن شیخ کو معلوم ہوگیا کہ اُن کے نئے مرید کی روحانیت تو دوسرے سلسلوں کے سلوک کے مطابق نظر آتی ہے۔ کیونکہ وہ انتہا میں مطمئن اور مسرور تھا۔ اور اس کی یہ حالت حضرت مجدد کی مراد کے خلاف تھی۔ پھر حضرت مجدد کے خیال میں نقشبندیہ سالک کی منزل عالمِ امر سے شروع ہوتی ہے۔ اور اس مرید کی منزل قطعی طور سے معلوم ہوتی تھی۔ کہ عالمِ خلق سے شروع ہوتی ہے۔ کیونکہ موجودہ حالت بقولِ شیخ قلب کے تلون میں سے ایک تلون سے عبارت تھی۔ اور اس کے بعد روح کا مقام تھا۔ چنانچہ ثابت ہے۔ کہ وہ مرید اس کے بعد عظیم تشویش اور بدمزگی کا شکار ہوگیا ہے۔

حضرت مجدد تحقیق سے لکھتے ہیں۔ کہ سالک نقشبندی آخر میں بدمزگی کا شکار ہوا کرتا ہے۔ اور اسی وجہ سے مریدِ قبل کو تسلی دیتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں۔ کہ وجد و سماع کے خلاف جو ہم نے حصہ ہے ہمارا حال تلون سے پاک ہے۔ لیکن پھر لکھتے ہیں۔

"یادداشت جو خدا جل شانہ کے حضور سے مراد ہے۔

خواجگان (نقشبندیہ) قدس سرہم کے طریقہ میں امر مقرر ہے" (۲۸۵)

ظاہر ہے کہ جسے ہر آن حق تعالیٰ کا حضور حاصل ہو، وہ تلون اور بدمزگی میں کیسے مبتلا ہو سکتا ہے۔ ضروری ہے بلکہ لازمی ہے کہ وہ ہر وقت مطمئن اور مسرور رہے۔ خود راقم الحروف کا تجربہ ہے۔ کہ اگر کسی وقت یادداشت حاصل ہو جائے۔ تو تمام پریشانیاں بھول جاتا ہے۔ یعنی یہاں کچھ عجیب سی حالت ہے۔ جس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ یہ بات کسی عقل میں نہیں آ سکتی۔ کہ حضورِ خداوندی میں بھی بدمزگی پیدا ہو سکتی ہے۔ کیا مجاہداتِ شاقہ کا تکلف اس لئے برداشت کیا جاتا ہے۔ کہ حضورِ خداوندی کے میسر آنے کے بعد بدمزگی حاصل ہو جائے۔ میرے خیال میں تو اگر کسی طالب کو ابتدا ہی میں یہ کہا جائے کہ آخر میں بدمزگی ہوگی۔ تو وہ ہرگز اس منزل پر روانہ ہونے کی حامی نہ بھرے گا۔ اور اسی وجہ سے حضرت مجدد نقشبندی سالک کے لئے وجد و سماع بہتر نہیں سمجھتے۔ کیونکہ وہ دائمی حضور میں ہوتا ہے۔ اور چشتیہ یا دوسرے سلسلے کے سالک جو سماع سنتے ہیں اُن کا

حال یہ ہوتا ہے کہ "سمجھنا چاہیئے۔ کہ وجد و سماع اُن لوگوں
کے لئے مفید ہو سکتا ہے۔ جن کے حالات بدلتے
رہتے ہیں۔ اور اوقات متغیر ہوتے رہیں" (۲۸۵)
لیکن مجدد اس کے خلاف یوں لکھتے ہیں" ہاں۔ بعض منتہی
ہوں: اُن میں ایک قسم کے لوگ ایسے بھی ہیں۔ کہ
باوجودیکہ اُن کا "وقت" اور "حال" دائمی ہوتا ہے
وجد و سماع اُنہیں فائدہ دیتا ہے" (۲۸۵)
نظریہ فنا کے متعلق آپ صفحات گذشتہ میں حضرت مجدد
کی تحریریں پڑھ چکے ہیں۔ جن کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک
سالک کو غیر اللہ یا دہو فنا حاصل نہیں ہوتی۔ اور فنا کی
حقیقت یہ بتاتے ہیں۔ کہ ماسوی اللہ کو اس طرح فراموش
کردے۔ کہ اگر وہ تکلف سے بھی یاد کرنا چاہے۔ تو یاد نہ آسکے
لیکن بعد میں انہیں فکر دامنگیر ہو گیا ہے کہ یہ تو سراسر فطرت
انسانیہ کے خلاف ہے۔ اس لئے اس نظریہ کے تیور میں کسی
حد تک تبدیلی پیدا فرمائی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-
"جاننا چاہیئے۔ کہ فنا جو ماسوی اللہ کے نسیان سے
مراد ہے۔ اس کا مقصود یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے ماسوا

کی محبت اور گرفتاری دُور ہو جائے" (۳۰۶)
جزاک اللہ بالکل حق فرمایا۔ اور ہم حضرت مجدد سے کُلی
طور پر متفق ہیں۔ مولانا رومی نے بھی فرمایا ہے ؎

چیست دُنیا از خدا غافل بُدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

لیکن حضرت شیخ مجدد نے اس سے قبل جو کچھ تحریر فرمایا
ہے تو کیا وہ مشاہدہ کی بنا پر تھا۔ یا اُن کے اپنے فکر کی پیداوار
سے تعلق رکھتا تھا؟ اور اب جو شیخ نے صحیح خیال کا اظہار
فرمایا ہے۔ اُس کے بعد بھی اُس پر قائم رہے ہیں یا نہیں۔ اس
کا ذکر آگے آتا ہے۔ اور اس کی تائید میں لکھتے ہیں۔
"تو ثابت ہوا کہ اشیاء کا علم حق تعالیٰ کے [illegible] کا منافی
نہیں ہے۔ تو اشیاء کا نسیان بجز کچھ فرد کی منفیہ ہے
بخلاف طریقہ وزیعہ کہ اُس میں اشیاء کی گرفتاری
کا زائل ہو جانا اشیاء کے نسیان کے سوا ممکن نہیں"
(۳۰۶)
جی ہاں۔ یہاں شیخ بخوبی سمجھ گئے ہیں کہ اگر [illegible] نسیان
فنا کے لئے بطور اصول مان لیا جائے۔ تو پھر وحدۃ الشہود کے

امر یا ایک حالت کے متعلق متضاد بیانات نہیں دیئے۔
اور یہ معرفت جیسے حضرت مجدد خاص اپنی طرف نسبت دیتے
ہیں۔ توحیدی وجودی کے طالبوں کو پہلے ہی زینے میں حاصل
ہو رہی ہے تو حضرت شیخ نے اپنے سلسلہ کے بزرگوں کے متعلق
دائمی شہود و حضور کا جو دعویٰ کیا تھا۔ اس کی تردید خود
شیخ کی تحریر سے ہو جاتی ہے۔
حضرت شیخ اپنے تو اس امر پر بحث کرتے ہیں، کہ جو شے
ہماری سمجھ میں آتی ہے وہ بغیر شبہات کیوں کہ اللہ کی ذات
ہماری سمجھ سے بالاتر ہے۔ اس لئے لکھتے ہیں۔
"اور ہمارے کشف و شہود کی آنکھ اس کی (دسترس)
نعمت و جلال کے مشاہدہ سے خیرہ اور تباہ ہے
اور ایسے بے چون و بے چگون خدا کے ساتھ غیب کے
طریقہ کے بغیر ایمان حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ
حق تعالیٰ کے شہود کے ساتھ (جسے ہم تصور کرتے
ہیں) ہمارا ایمان نہیں۔ بلکہ اپنی خود ساختہ اشیاء
کے ساتھ ہے۔ اور وہ اشیاء بھی خدا کی مخلوق ہیں۔
گویا ہم ماسوی اللہ کے شہود سے پیدا شدہ ایمان

نظریہ کی تکذیب لازم آتی ہے۔ جیسے کہ ہم وضاحت کر آئے
ہیں۔ اگر مشاہدہ ذات کے دوران مخلوق کی موجودگی کا بھی
احساس ہے۔ تو یہ مشاہدہ نہیں بلکہ فریب ہے۔ اور یہی مراد
ہے نظریہ وحدۃ الشہود سے۔ کہ اگرچہ مشاہدہ تو صرف ایک
ہی ذات کا ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ یقین بھی رہتا ہے۔ کہ
مخلوق بھی موجود ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا تحریر میں حضرت مجدد
نے اپنے پہلے خیالات کی تردید یا ایک قسم کی اصلاح فرمائی
ہے۔ اور ان کا مطلب یہ ہے۔ کہ اشیاء چونکہ معلومات الٰہیہ
ہیں۔ تو اگر وہ سالک کے علم میں ہوں، اور اس سے فراموش
نہ ہوں۔ تو اس سے اللہ تعالیٰ کے علم اور حضور (مشاہدہ) میں
نقصان نہیں آ سکتا۔ یعنی سالک کو اشیاء کے ساتھ ہی ساتھ تو
ذات حق کا علم اور حضور بھی حاصل رہے گا۔ اور پھر فرماتے
ہیں۔ کہ "یہ وہ معرفت ہے جو صرف ایسی درویشوں سے
مخصوص ہے۔ اور کسی نے اس کے متعلق گفتگو نہیں کی"
ہم عرض کریں گے۔ کہ وہ اولیاء جو صاحب مقام تھے ان
کی نسبتیں اپنے مرشدوں سے صحیح تھیں۔ انہیں ہرگز اپنے معارف
میں شک و شبہ پیدا نہیں ہوا اور یہی وجہ تھی۔ کہ انہوں نے ایک

کو حق کے ایمان کے ساتھ شریک کرتے ہیں"۔ (۲۰۶)

یہاں حضرت شیخ نے اپنی تنزیہی توحید کی پوری پوری تشریح فرمائی ہے۔ جو ذات کی نفی پر تمام ہوتی ہے۔ اور ثابت فرمایا ہے کہ حق کا ادراک و شہود اور سب کچھ انسان کے اپنے بنائے ہوئے تصورات کے سوا اور کچھ نہیں۔ اور ذات تعالےٰ ان سے وراء الوراء ہے۔ چنانچہ اس سے ثابت ہوا کہ اولیاء اللہ کے دعاوی فنا و بقا صرف اوہام اور ان کے خود ساختہ تصورات تھے اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یہ فرمانا کہ آپ نے خدا علیہم کو دیکھا۔ یا حضرت علی کا ارشاد کہ انہوں نے دل کی آنکھوں سے خدا کو دیکھا۔ نعوذ باللہ وہم اور صرف خود ساختہ تصور تھا۔ لیکن حضرت مجدد کو بھی اس تحریر کے بعد معاً خیال آگیا ہے۔ کہ اس سے تو رسول کریم کے دیدار خداوندی کے ارشاد پر بھی ضرب پڑتی ہے۔ تو جیسے شیخ کی عادت ہے۔ کہ بعد میں اپنی غلطی کی تلافی کی سعی کرتے ہیں۔ اس لئے تحریر فرمایا۔

"میرے خیال میں جب وقت دنیا ہی میں محمد رسول اللہ دیدار خداوندی سے مشرف ہوئے۔ تو اگر انکے

حق میں ایمان شہودی کا اثبات کریں۔ تو زیبا اور محمود ہوگا"۔ (۹-۲)

عجیب بات یہ ہے، کہ ایک طرف تو حضرت مجدد اس بات پر زور دیتے ہیں، کہ جب تک غیر اللہ نسیاً منسیاً نہ ہو فنا حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور دوسری طرف فرماتے ہیں۔ کہ فنا کے بعد بھی اگر تصور میں کوئی شے رہ جائے۔ وہ اللہ نہیں بلکہ غیر اللہ ہے۔ اور وہ سالک کا اپنا تراشیدہ تصور ہے چنانچہ قارئین نے صفحات گذشتہ میں پڑھا ہوگا۔ کہ کسی نے شیخ پر اعتراض کیا تھا۔ کہ ہماری انتہا تو فنا فی اللہ ہے اور یہ آپ کی ابتداء ہے۔ تو اس سے آگے آپ کی انتہا کیا ہوگی۔ تو جواب دیتے ہیں۔ کہ ہم ذات میں فنا ہونے کے بعد ذات کے باطن الباطن کی طرف عروج کرتے ہیں۔ اور حق سے حق کی طرف جاتے ہیں۔ تو عرض یہ ہے۔ کہ بقول شیخ حق تعالیٰ کے باطن الباطن میں بھی اگر مشاہدہ ہوگا۔ تو غیر اللہ [illegible] ہی ہوگا۔ اور آپ کا خود تراشیدہ تصور ہوگا۔ وہ شہود حق نہیں۔ بلکہ غیر اللہ کا ہوگا کیونکہ کہ بقول حضرت مجدد حق تعالیٰ وراء الوراء ہے۔ اور اس سے معرفت الہٰی کے تمام

واقعات ۔۔ افسانہ ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن کہتے ہیں کہ
جب تک تنزیہ کے اندر تشبیہ اور تشبیہ کے اندر تنزیہ کی
آمیزش نہ ہو کوئی انسان حق تعالیٰ کا عارف نہیں ہو سکتا
محض تنزیہی توحید نفیِ ذات پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ اور اگر
محض تشبیہی توحید ہو تو اس سے ذاتِ تعالیٰ جسمانیت کے
ساتھ متصف ہو جاتا ہے۔ اور ہر دو صحیح نہیں۔ صحیح توحید
وہ ہے۔ جسے سالکانِ وجودیہ بیان کرتے ہیں۔ اب سوال یہ
ہے۔ کہ حضرت مجدد اس کے تو قائل ہو گئے کہ آں حضرت صلے
اللہ علیہ وسلم کا ایمان شہودی تھا۔ اور آں حضرت نے دنیا
ہی میں دیدار خداوندی کا شرف حاصل فرمایا تھا۔ لیکن آپ نے
صفحاتِ گذشتہ میں حضرت مجدد کا وہ دعویٰ پڑھ لیا ہو گا کہ

"میں وراثت اور تبعیت کے طور پر اُس مقام تک
پہنچا کہ دوسرا کوئی ولی وہاں تک نہ پہنچ سکا تھا"

اور پھر حضرت شیخ نے حقیقت محمدیہ تک پہنچ جانے کے بعد اپنا
اور آں حضرت صلعم کا معاملہ مشترک بتایا۔ اور آں حضرت کے وسیلے
کو بھی غیر ضروری فرمایا۔ تو چاہیے تھا۔ کہ آپ بھی دنیا ہی میں دیدار
خداوندی سے مشرف ہوتے۔ دیدار تو خیر ایک طرف رہا۔ شیخ

نے تو سرے سے شہود کا ہی انکار کر دیا۔ اور ایمان کو غیب
پر منحصر جانا۔ اور جب مجدد الفِ ثانی کا حال بھی دوسرے عوام
کی مانند ہو۔ جن کا ایمان غیب پر منحصر ہے۔ اور ایمان شہودی سے
محروم ہوں۔ تو پھر اُن کی خصوصیت ہی کیا رہی۔ کیونکہ مذہب اثنا عشری
میں بھی دیدار خداوندی ناممکن نہیں ہے۔ اور ضروری ہے
پھر صوفیہ کی خصوصیت کیا رہی۔

لیکن اس کے بعد حضرت موصوف یہ فراموش کر دیتے ہیں۔
کہ انہوں نے پہلے کیا تحریر فرمایا تھا۔ لکھتے ہیں۔

"انسان کی عجیب و غریب خصلتوں میں سے ایک
یہ بھی ہے۔ کہ آپ کا معاملہ یہاں تک پہنچ جاتا ہے
کہ حضرت احدیت مجردہ کا آئینہ بن جانے کی قابلیت
پیدا کر لیتا ہے۔ اور صفات و شیون سے شامل
ہوئے بغیر ذاتِ احدیہ کا مظہر بن جاتا ہے۔ حالانکہ
ذات تعالیٰ بہ تمام صفات و شیون کی جامع
ہے۔ اور صفات و شیون کس وقت میں بھی ذات
سے جدا نہیں ہوتے"۔ (۲-۱۱)

لیجیے۔ یہاں حضرت شیخ انسان کے لئے یہ ممکن سمجھتے ہیں کہ

ذاتِ احدیت مجردہ کا آئینہ بن سکے۔ حالانکہ علمائے اسلام
اور صوفیہ متفق ہیں۔ کہ ذاتِ احدیت اس مرتبہ میں ہر نوع
کے اسم و صفت و تعین سے بالاتر ہے۔ اور اسی وجہ سے
ذاتِ احدیت نے مرتبۂ احدیت سے وحدت اور واحدیت
میں نزول فرمایا۔ اور پہلے مرتبہ میں اسم ذات اللہ سے موسوم
ہو گئے ہیں۔ جو سمجھ میں آ سکے۔ لیکن ہم حضرت مجدد کو اس
رائے کے اظہار پر قصور وار نہ گردانیں گے۔ کیونکہ آپ پڑھ
آئے ہیں۔ کہ حضرت مجدد ذاتِ الٰہیہ کا کنہ جاننے کے دعویدار
ہیں۔ تو اب اگر یہ فرمائیں۔ کہ انسان ذاتِ احدیت مجردہ
کا آئینہ بننے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے۔ تو کیا حرج ہے۔
اور اگر اس کے بعد انہیں اس بات میں کوئی خامی نظر آ گئی۔ تو
فوراً تاویل کر دیں گے۔

حضرت مجدد اپنی انتہا کو بے مزہ فرماتے ہیں۔ اور شہود
حق کو بھی ناکس سمجھتے ہیں۔ لیکن پھر ان ہر دو باتوں کے خلاف
بھی لکھتے ہیں۔ جس میں سے کچھ تو آپ پڑھ چکے۔ اب ان کی یہ
دوسری تحریریں بھی پڑھ لیجئے۔ شہود بھی اس بات کی تائید کر
رہی ہے۔ کہ حضورِ خداوندی میں اطمینان اور مسرت یقیناً موجود

ہوتی ہے۔ اور وہاں بدمزگی کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ فرماتے ہیں
"جب انسان رجوع اور دعوت کا مرحلہ ختم کر لیتا
ہے۔ اور اصلی رنگ میں رنگے جانے کے بعد اصل کی
طرف رجوع کرتا ہے۔ اور خدائے برتر کی جناب کی
طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ تو اس وقت جو مزہ اور
انبساط اسے حاصل ہوتا ہے۔ یقین نہیں آتا کہ کسی
اور کو حاصل ہو گا۔ اور وہ قرب و مرتبہ جو اسے حاصل
ہوا ہوتا ہے۔ کسی کو حاصل نہیں ہوتا۔ کیوں کہ وہ
اس میں فانی ہوا ہوتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ اس
کو بقا حاصل ہوتی ہے۔ اور اصل کے رنگ میں رنگا
ہوا ہوتا ہے۔ دوسروں (ملائکہ) کی کیا مجال کہ اس
کے برابر ہو سکیں۔ کیوں کہ دوسروں (فرشتوں) کا
اصل کے رنگ میں رنگا جانا اگرچہ تنزہ اور تجرد
کے اعتبار سے اتم اور اکمل ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ وہ خارج
سے آئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس لئے عارضی کا حکم رکھتے
ہیں۔ وہ انسان کا رنگ چونکہ خانہ زاد ہوتا ہے اس
لئے ذاتی حکم رکھتا ہے۔ شتان ما بینہما۔ یہ کمال

انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو نوعِ بشر کے خواص ہیں۔ اور جسے چاہیں، اُن کی وراثت اور تبعیت کے طور پر اس دولت کا بہرہ اور شرف بخشتے ہیں۔" (۱۳-۲)

عجیب بات تو یہ ہے، کہ حضرت شیخ رسولؐ کی رسالت سے فرشتے کی وساطت کو افضل سمجھتے ہیں۔ اور یہاں ایک سالک کو عین ذات تسلیم کرتے ہیں۔ پھر ایک فرشتہ اور انسان کے مابین فرق ملاحظہ ہو، کہ یہاں انہوں نے انسان کو فرشتہ سے کمتر بلکہ تسلیم کیا ہے۔ اور حضورِ خداوندی میں کس قدر انبساط اور خوشی میسر ہے جسے حضرت شیخ اپنے سلوک کی انتہا میں، بدمزگی سے تعبیر فرماتے ہیں۔

حضرت مجدد ماسویٰ اللہ کے نسیان کو بار بار بیان کرتے رہے، چنانچہ میر گدا کی طرف تحریر فرماتے ہیں۔

"اللہ جل شانہٗ کے ذکر میں ہمیشہ مشغول رہو۔ جیسے کہ تم نے لکھا ہے۔ کہ یہ ذکر اس قدر غالب آجائے۔ کہ باطن میں مذکور کے سوا کچھ نہ چھوڑے۔ اور مذکور کے سوا تمام اشیاء کا علمی اور عینی تعلق دور ہو جائے۔

اس وقت اس کو ماسویٰ کا نسیان حاصل ہوتا ہے۔" (۴۹-۲)

اس سے تو ہم متفق ہیں، کہ تعلقِ عینی دور ہو جائے لیکن جہاں تک تعلقِ علمی کا سوال ہے یہ فطرتِ انسانیہ کے سراسر خلاف معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کہ خود شیخ نے بعد میں فنائے حقیقی اپنی ایک تحریر میں اس نہج پر تسلیم کر لی ہے۔ جیسے آپ پڑھ چکے ہیں۔ اشیاء کا مطلق نسیان ہرگز حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد لکھتے ہیں۔" اور غیر کی دید و دانش سے فارغ ہو جائے۔ اگر کوئی بناوٹ اور تکلیف سے بھی اُسے اشیاء یاد دلائے تو اُسے یاد نہ آ سکیں اور وہ اشیاء کو پہچان بھی نہ سکے۔" (۴۹-۲)

یہاں ملاحظہ فرمائیے۔ کہ حضرت مجدد نے نظریۂ فنا میں جو اعتدال پیدا کیا تھا اُسے پھر افراط کی حد تک لے گئے ہیں۔ اور اسے کچھ اس طور خلافِ فطرت بیان فرمایا ہے جسے کوئی انسان جامۂ عمل نہیں پہنا سکتا۔ اور پھر اس کے بعد وضاحت فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔ کہ جس وقت یہ فنا حاصل ہو جائے، تو اسے صرف ایک قدم سمجھ لیا جائے۔ تو اب جائے غور ہے کہ جب اُسے

ذاتِ حق کے سوا اور کچھ یاد نہ آسکے۔ یہ صرف ایک ہی قدم ہے۔ تو ان کے اگلے قدم کہاں تک پہنچیں گے۔ لیکن اس سے ایک مکتوب پہلے کچھ یوں ارشاد فرماتے ہیں کہ قاری کو شک آجاتا ہے۔ کہ شیخ نظریۂ نسیانِ ماسوی اللہ کے ہوتے ہوئے اُن کا یہ قول عملاً ممکن ہو سکتا ہے؟ لکھتے ہیں۔

"لیکن یاد رکھو۔ کہ اس ولایت (ولایتِ خاصہ) تک پہنچنے کے لئے منزل کا جاری رکھنا بھی اعمالِ شریعت سے وابستہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر جو اس راہ میں سب سے بہتر ہے امورِ شرعیہ میں سے ہے۔ اور منہیات سے احتراز کرنا بھی اس راہ کی ضروریات سے ہے۔"

(۲-۵۰)

اگر منہیات کا تعلق اشیاء سے ہو، تو وہ سالک کو یاد ہی نہ آئیں گی۔ اور نہ اُنہیں پہچان ہی سکے گا۔ تو منہیات سے احتراز کرنے کا کون سا سوال پیدا ہو سکتا ہے، ہو سکتا ہے حضرت مجدد کے تجربہ میں آیا ہو۔ عام انسانی فطرت سے تو سراسر بعید ہے لیکن اس کے بعد پھر سے حضرت شیخ نظریۂ نسیانِ ماسوی اللہ میں ترمیم کرتے ہیں۔ اور کسی حد تک جمہور

صوفیہ کے عقائد سے قریب آجاتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"جب اللہ تعالیٰ کی عنایت سے یہ محبت اس حد تک غالب آجائے۔ کہ دل سے دوسروں کی محبت اور تعلقات دُور کر دے۔ اور محبت کے لوازم یعنی محبوب کی اطاعت اور محبوب کی مراد کے مطابق زندگی بسر کرنا اور اُس کے اوصاف و اخلاق سے متخلق ہونا میسر آجائے۔ تو اس وقت محبوب میں فنا حاصل ہو جاتی ہے۔ جسے فنا فی الشیخ کہتے ہیں۔ جو اس راہ میں پہلا زینہ ہے۔ چنانچہ یہی فنا فی الشیخ پھر فنا فی اللہ کا وسیلہ ہو جاتا ہے"

(۲-۴۸)

فنا اسی ہی کا نام ہے۔ کہ مرید اپنے اخلاق کو اپنے شیخ کے اخلاق کے قالب میں ڈھال دے۔ نہ یہ کہ شیخ کے حسب فرمان دوسری تمام اشیاء کا نسیان حاصل کرنے کی ناکام کوشش میں عمر کا قیمتی وقت ضائع کرے۔ اور اگر اشیاء کو تکلف سے یاد میں لانا چاہے تو یاد نہ آسکیں۔ اور یہ تکلف سے یاد میں لانا بھی صحیح نہیں۔ کیوں کہ یاد کرتے وقت قوتِ تذکر ضرور کچھ نہ کچھ تصور کرے گی۔ تو معلوم ہوا کہ اُسے ضرور

کچھ نہ کچھ یاد آ گیا۔ ورنہ وہ یاد میں لانے کی کوشش ہی کیوں کرتا ہے۔ مکمل نسیان کا حق تو یہ ہے۔ کہ اُسے سرے سے یہ خیال ہی نہ آ سکے کہ کسی شے کو یاد میں لانا چاہیے۔ اس لئے کہ اگر اُسے یہ خیال آ جائے۔ کہ "کسی شے کو خیال میں لانا چاہیے" تو معلوم ہوا کہ اُسے نسیان قطعاً حاصل نہیں۔ لیکن حیرت پر حیرت یہ ہے۔ کہ حضرت مجدد کچھ عرصہ کے بعد نسیانِ ماسوی اللہ کے نظریئے کو پھر سے سنبھالا دے کر اُٹھاتے ہیں۔ اور لکھتے ہیں

"نقشبندی مرید کا پہلا قدم یہ ہے کہ خدا کی طرف متوجہ ہو۔ اور اُس کی یہ توجہ دوامی رہے۔ اور اُسے ماسویٰ سے ایسا نسیان ہو کہ اُسے تکلف سے بھی یاد نہ کر سکے۔

(۲-۸۳)

اور پھر اس عبارت کی آخر میں لکھتے ہیں: "اس سے مراد دوستوں کی ترغیب ہے"

جن دوستوں کی نظر سے حضرت مجدد کا یہ جملہ گزرا ہوگا وہ کس قدر مایوس ہو گئے ہوں گے۔ لیکن جن دوستوں کو حضرت مجدد بقول اُن کے یہ مویز اور اخروٹ پیش کرتے ہیں۔ اور کھانے کی ترغیب دیتے ہیں۔ تو وہ اگر سبھی سب

بچے ہوں گے تو اس جال میں آ جائیں گے۔ اور اگر اُن کے اندر کچھ بالغ بھی وجود رکھتے ہوں گے۔ تو وہ اس سلوک سے بھی بھاگ کھڑے ہوں گے۔ اس کے بعد مکتوب (۳-۵۲) میں بھی فنا کو ماسوی اللہ کے نسیان سے عبارت فرماتے ہیں۔ لیکن پھر کچھ خیال آ جاتا ہے، کہ اسے اکثر لوگ تسلیم نہ کریں گے۔ اس لئے کہ فنائے کامل میں آفاق و انفس ہر دو آ جاتے ہیں اور انفس کا علم تو حضوری ہوا کرتا ہے تو وہ کیسے فنا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اپنے نفس کا ادراک علمی اور حضوری ہے۔ تو اگر سالک فانی ہو جائے۔ تو فنا کا احساس کون کرے گا۔ اور اگر اُسے فناء الفناء کے مرتبہ میں اپنی فنا کا بھی احساس نہ رہے۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے تو کچھ نہ کچھ احساس پھر بھی ہوگا۔ مثلاً اُسے یہ احساس ہوگا۔ کہ "مجھے کچھ احساس نہیں" یا یہ کہ "جیسا میں ہوں" یا یہ کہ "میں تھا۔ لیکن اب نہیں رہا" اور کہ "یہ میں سوچ رہا ہوں۔ کہ میں تھا لیکن اب نہیں رہا۔" اور پھر سب سے بڑھکر یہ کہ وہ ذاتِ حق میں فانی ہے تو حق تعالیٰ کا ادراک اور احساس تو حاصل ہے۔ تو اگر ذاتِ حق کا ادراک حاصل ہے تو اسکی اپنی ہستی بھی ثابت ہوگی کیوں کہ سالک محسوس کرنے میں مصروف ہے۔

باب پنجم

تصوف اور فرق اسلامیہ

واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا۔ خدا کی رسی کو محکم پکڑ لو۔ اور فرقوں میں بٹ جانے سے احتراز کرو۔

قرآن حکیم وحدت انسانیہ کا داعی ہے۔ انا خلقنا کم من ذکر و انثیٰ...... الخ اور اس نظریہ کو کامرانی سے ہمکنار کرنے کے لئے خدائے عظیم و برتر نے قرآن کو اس لئے عربی میں نازل فرمایا، کہ علم خداوندی میں تمام اقوام کی نسبت عرب اور پھر خصوصی طور پر قریش ہی ایک ایسا قبیلہ تھا۔ جو طبعاً اور فطرتاً اصولِ اسلامی سے متفق تھا۔ اور ویسے بھی سنت اللہ یوں ہی جاری ہے کہ ہر قوم کو اُس کی اپنی زبان میں ہدایت دی جاتی ہے اس لئے اسی عرب قوم کے ذریعے علم خداوندی میں اقوامِ عالم کی باہمی رواداری، مساوات اور اخوت متعین تھی۔

اسلام کے معنی گردن نہادن اور سلامتی کے ہیں اسلام کسی خاص قوم سے مخصوص نہیں ہے۔ اُس کا پیغام تمام نوعِ بشر کے لئے ہے لیکن ہر اصول اور نظریے کی اشاعت کے لئے ایک ایسی جماعت کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ جو سب سے پیشتر خود اُن اصولوں کی معتقد ہو۔ اور اُن اصولوں کو خارج

وجود شہود

میں بھی بالفعل عملاً ثابت کرے۔ اور دوسری اقوام کے لئے نمونہ قائم کرے۔ اس لئے ایک نبی، ایک مصلح اور خدا کی الہامی کتاب سب سے پیشتر اُس قوم میں اتحاد اور اخوت کا قائم کرنا ضروری سمجھتی ہے۔ جس کے بعد وہ قوم اُس کی دعوت دیگر اقوام کو دینے کی اہل ثابت ہو سکے۔ اس لئے جو دین نوعِ بشر کی وحدت کا قائل ہے۔ وہ خود مسلمانوں کی وحدت و اتحاد کا کس قدر داعی ہوگا۔ کیونکہ مسلمانوں کے اندر وحدتِ فکر وہ جوہر ہے جو نوعِ بشر کی مساوات کے آئینہ کے لئے ضروری ہے۔

تاریخی واقعات کا تعلق بطورِ خاص ہمارے موضوع سے متعلق نہیں۔ قارئین کو معلوم ہوگا۔ کہ عرب قبائل صدیوں تک قومی عصبیت اور بے جا فخر سے ایک دوسرے سے لڑتے رہے۔ جس سے ہزاروں بچے یتیم اور عورتیں بیوہ ہوگئی تھیں۔ چنانچہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تبلیغ، ایثار اور اسوۂ حسنہ کی برکت سے اُن کے درمیان کا نفاق، اتحاد، دشمنی دوستی، غیریت اخوت میں تبدیل ہوگئی۔ وہ طاقت کی سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن گئے اور تیئیس ۲۳ برس کی مختصر مدت میں

جزیرہ نمائے عرب کی اکثر قوموں نے اسلام قبول کر لیا اور اس کے بعد اسلام کی شاخیں عالمِ خارج کی طرف بڑھنے لگیں۔ لیکن افسوس ہے۔ کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں میں اختلاف پیدا ہوا۔ چنانچہ یہ اختلاف اگرچہ خلفائے راشدین کے دور ہی میں پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن اس نے ابھی تخریبی صورت اختیار نہیں کی تھی۔ اُن کے مابین اگر اختلاف رہا بھی تو عدمِ تعاون کی حد تک نہیں پہنچا۔ زبانی اختلاف سے آگے نہیں بڑھا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ ہونے کے ساتھ ہی اقوام میں ارتداد اور منعِ زکواۃ کی تحریکیں چل پڑیں۔ اگر اس موقعہ پر صحابہ کے مابین اختلاف کی صورت تخریبی ہوتی۔ تو نتیجہ یہ ہوتا کہ اسلام ابتدا ہی میں ختم ہو کر رہ جاتا۔ دوسری طرف مسیلمہ نامی ایک شخص نے نبوت کا دعویٰ کیا۔ اور ہزاروں لوگ اُس کے جھنڈے تلے جمع ہوگئے۔ ایسے نازک وقت میں اگر مسلمان اتحادِ باہمی کا رشتہ ہاتھ سے دے گئے ہوتے تو اُن کا خاتمہ یقینی تھا لیکن وہ متحد رہے۔ اور کفر و ارتداد کے تمام لشکروں کو شکست دی۔ لیکن یاد رکھنا چاہیئے۔ کہ صحیح

وصادق مسلمان بہت ہی کم تھے. یہ جو مرتد ہوگئے تھے یا مسیلمہ
کذاب کے جھنڈے تلے جمع ہوگئے تھے. یہ تمام غلبۂ اسلام
کی موج میں بہتے ہوئے مسلمان ہوگئے تھے. اُن کی کثرت اسلام
کی صداقت کی وجہ سے نہیں بلکہ مالِ غنیمت کے حصول
کی لالچ سے داخلِ اسلام ہوئی تھی. جیسے کہ علامہ اقبال
نے اپنے خطبات "الٰہیاتِ جدید اسلامیہ" میں اس کی
تصریح فرمائی ہے.

خلافتِ دوم میں مسلمانوں کی فتوحات کا دائرہ بہت
وسیع ہوا. اور بقول علامہ اقبال مرحوم اُس وقت بھی لوگ
اسلامی غلبہ سے متاثر ہوکر اسلام میں داخل ہوئے. جس
کے بعد وہ فتوحات میں مصروف ہوگئے. اور رُوحِ اسلام
سے بے خبر رہ گئے. علامہ اقبال مسلمانِ کامل کے لئے تین درجات
بتاتے ہیں. ایمان، فکر اور معرفت. پہلے ضروری ہے کہ ایمان
لایا جائے. اور پھر اُن اصولوں میں فکر سے کام لے. جو اُس
نے بطورِ ضابطۂ حیات قبول کئے ہیں. اور اس کے بعد اُن
اصولوں کی معرفت حاصل ہوجائے گی. اور اسلام کی روح
اُن کی سمجھ میں آجائے گی. تو جیسے کہ کہا گیا. نئے مسلمانوں کو

اس کے لئے وقت نہ مل سکا. فتوحات میں مصروف رہے.
مالِ ہائے غنیمت کی افراط نے انہیں فکرِ معاش سے بیغم
کردیا. لونڈی غلاموں کے آقا بنے. مزید براں اپنے ماحول
کے باہر یونانی اور زرتشتی فلسفوں سے بھی آگاہ ہوئے. اور
چوں کہ بنیادی طور پہ ان کا ایمان پختہ نہیں تھا. اور قدیم
مشرکانہ اور کافرانہ عقاید کی تحریک ابھی اُن کے تحت اللشعور
میں زندہ تھی. کیونکہ مذکورہ عقائد انہیں اپنے آبا و اجداد
سے خون کے ورثہ میں ملے تھے. جو لاشعور میں اُتر جانے کے باعث
اُن کی شخصیت کی بنیاد بن گئے تھے. اور یہی وہ لوگ تھے جنہوں
نے مستقبل میں اسلامی روح کو مٹانے کے لئے اقدام کیا.
مسلمانوں کے اندر شدید نظریاتی اختلاف رُونما ہُوا. اور
نتیجہ کے طور پہ اُن کی طاقت آہستہ آہستہ مائل بہ سقوط ہوگئی.
امیر معاویہ حضرت عمر کے زمانۂ خلافت ہی سے شام کے حاکم
تھے. لیکن حضرت عمرؓ کے رعب وسیاست کی وجہ سے وہ ایک
قدم بھی غلط نہیں اُٹھا سکتے تھے. لیکن اُس زمانہ میں بھی وہ
خفیہ طور پہ شام میں اپنے اقتدار کے لئے زمین ہموار کرتے
رہے اور شامیوں کو اپنے رعب و اقتدار کے شکنجہ میں کستے

رہے۔ اور جب حضرت عثمان کی خلافت کا دور آیا۔ تو امیر یہ کو سمیت اُن بنی اُمیہ نے بھی پر پرزے نکالنے شروع کر دیئے جو یا تو مُرتد ہو کر روپوش ہو گئے تھے اور یا جلا وطن کر دیئے گئے تھے۔ جیسے کہ حکم بن العاص کو اپنے نفاق کی وجہ سے آنحضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جلا وطن کر دیا تھا۔ جو مروان اُموی کا باپ اور حضرت عثمان کا چچا تھا۔ یہ تمام کے تمام مدینہ منورہ میں حضرت عثمان کے گرد آ جمع ہوئے۔ آں حضرت صلعم نے حکم دیا تھا۔ کہ حکم بن العاص دوبارہ مدینہ میں نہ آنے پائے۔ لیکن حضرت عثمان نے باری باری حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے اُن کے زمانہ ہائے خلافت میں درخواست کی کہ اُن کے چچا ابن العاص کو معاف فرمایا جا کر مدینہ واپس آنے کی اجازت دی جائے۔ لیکن اُنہوں نے اِس درخواست کو بڑی شدت سے ردّ فرمایا تھا۔ اور جواب دیا تھا۔ کہ جس شخص کو آں حضرت صلعم نے بذاتِ خود خارج فرمایا ہے۔ کس کی طاقت ہے کہ اُسے معاف کر سکے۔ اور اُسے واپس آنے کی اجازت دے سکے۔ لیکن حضرت عثمان نے زمامِ خلافت سنبھالتے ہی بقول طٰہٰ حسین مصری نہ صرف یہ کہ اُسے مدینہ واپس آنے

کی اجازت دی بلکہ اُسے تجارت کا کاروبار کرنے کے لئے ایک معقول رقم بھی پیش کی۔ طٰہٰ حسین لکھتے ہیں۔ کہ حضرت عثمان کے حلم یا کمزوری سے جو واقعات رونما ہو گئے تھے۔ اُن سے اسلام کے تیور بدل گئے۔ امیر معاویہ نے شام میں قیصر و کسریٰ کے وطیرے اپنا لئے۔ لوگوں کو رشوت اور دباؤ سے اپنی طرف مائل کیا۔ اور جب ابو ذر غفاری رضؓ نے اُنہیں کئی بار خلافِ سُنت اُمور پر ٹوکا۔ تو امیر معاویہ نے حضرت عثمان کو لکھا کہ اُسے ابو ذر رضؓ سے نجات دلائی جائے۔ کیونکہ وہ رؤسائے شام کے سامنے بھی ٹوکنے سے باز نہیں آتے۔ لیکن افسوس ہے کہ حضرت عثمان نے بجائے اس کے کہ امیر معاویہ کو ٹوکتے اور زجر و توبیخ کرتے۔ اُلٹا ابو ذر کو حکم دیا۔ کہ وہ شام سے فوراً مدینہ چلے آئیں۔ ابو ذر رضؓ آں حضرت صلعم کو محبت دیکھے ہوئے تھے۔ احتجاجاً پیدل ہی شام سے مدینہ کی طرف روانہ ہو گئے۔ اُنہیں توقع تھی۔ کہ اس سے حضرت عثمان متاثر ہو کر اشک شوئی فرمائیں گے۔ لیکن یہاں اُن کے پہنچنے سے قبل کعب احبار کو اُن سے مناظرہ کرنے کے لئے مستعد کیا گیا تھا۔ جو ابتداءً یہودی تھے۔ بعد میں اسلام قبول کر لیا تھا۔ اُس نے

ابوذرؓ سے کہا۔ کہ مذاہبِ عالم میں یہودیت سب سے شدید ہے لیکن اُس کے نزدیک بھی سرمایہ جمع کرنا ممنوع نہیں تو پھر اسلامؐ جو ایک فطری اور معتدل دین ہے۔ سرمایہ کی مخالفت کیسے متصور ہو سکتی ہے۔ یہ تو سراسر فطرت کے خلاف ہے۔ حضرت ابوذرؓ کو غصہ آ گیا۔ اور اُنہوں نے کعب احبار پر اپنی عصا کھینچ ماری۔ اور فرمایا کہ یہودن کے بچے مجھے اسلام سکھانے آیا ہے۔

سبحان اللہ! محبوبِ خدا کے محبوب ابوذرؓ کو تو دیکھئے ایک ہی جملہ میں کعب احبار کو مکمل جواب دے گئے۔ لیکن اس واقعہ کا اثر حضرت عثمان پر اچھا نہ پڑا۔ اور حضرت ابوذرؓ کے جلاوطنی کے احکام جاری کئے۔ اور مروان کو ہمراہ لے کر حکم دیا۔ کہ جب تک وہ حدودِ مدینہ سے باہر نہ نکل جائے کوئی شخص اُس سے ہمکلام نہ ہو۔ راہ میں حضرت علیؑ سے ملاقات ہو گئی۔ اُنہوں نے ابوذرؓ کو خوش آمدید کہا۔ مروان نے کہا کہ ابوذر کو جلاوطن کیا گیا ہے اور امیرالمومنین عثمان کا حکم ہے۔ کہ کوئی اُن سے گفتگو نہ کرے۔ حضرت علی نے فرمایا ابوذر میرے بھائی اور دوست ہیں۔ میں کیوں نہ اُن سے گفتگو کروں مروان نے کہا کہ امیرالمومنین

کا حکم ہے۔ حضرت علی نے فرمایا اُن کا حکم خدا کا حکم نہیں ہے۔ چنانچہ اس پر باہمی تکرار ہو گئی۔ حضرت علی نے اپنی عصا یا کوڑے سے مروان پر وار کیا۔ مروان نے گھوڑے سے چھلانگ لگا دی۔ کوڑا یا عصا گھوڑے کے لگا۔ اور گھوڑا زخمی ہو گیا۔ وہ دوڑتا ہوا حضرت عثمان کے پاس پہنچا۔ اور تمام واقعہ بیان کیا اِدھر حضرت علی نے ایک حد تک ابوذرؓ کی مشایعت فرمائی۔ اور اُنہیں رخصت فرما کر واپس تشریف لائے اور فرمانے لگے کہ

"یہ ایک شخص سچ کہا کرتے تھے اُسے بھی نہیں چھوڑا"

اس کے بعد دربارِ خلافت میں طلبی ہوئی۔ اور حضرت عثمان نے حضرت علی سے عدول حکمی کا جواب طلب کیا اور اُس پر مستزاد یہ کہ حضرت علی نے مروان کے گھوڑے کو بھی زخمی کر دیا تھا۔ حضرت علی نے جواباً فرمایا۔ کہ آپ کے حکم کے خلاف میں نے ابوذرؓ سے گفتگو کی۔ اس لئے کہ آپ کا حکم غیر شرعی تھا۔ اور آپ کا حکم خدا کا حکم نہیں۔ اور ابوذر میرے بھائی اور دوست ہیں۔ اور اُس نے گناہ بھی تو کوئی نہیں کیا۔ میں اُن سے کیونکر گفتگو نہ کرتا۔ باقی رہا مروان کا گھوڑا۔ تو مروان اپنے ہی گھوڑے کو کوڑے لگائیں اُس کا قصاص پورا ہو جائیگا۔ اور ان سخت باتوں

کے بعد ہر دو ایک دوسرے سے جُدا ہو گئے۔

یہاں ہم حضرت عثمان کی شہادت پر روشنی نہیں ڈالنا چاہتے صرف اپنے مدعا کی وضاحت کے لئے اپنے موضوع کے پس منظر کی قدرے نقاب کشائی مطلوب ہے۔ قارئین نے یہ واقعات تاریخ میں پڑھے ہوں گے۔ لیکن ان واقعات سے امیر معاویہ نے جو ناجائز فائدہ اٹھایا اُس کی طرف اشارہ کریں گے۔ امیر معاویہ نے حضرت عثمان کے قتل کا ذمہ دار حضرت علی کو ٹھہرایا اور انصار و مہاجرین کی سُنت کے خلاف حضرت علی کی بیعت سے انکار کر دیا۔ اور حضرت عثمان کے قصاص کا بہانہ تراش کر حضرت علی کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا۔ لیکن اُسے بخوبی علم تھا۔ کہ علی سابق الاسلام اور آں حضرت صلعم کے نہایت قریبی رشتہ دار تھے۔ جب تک اس کے لئے ابتدا ہی میں میدان ہموار نہ کیا جائے۔ اُن پر فتح پانا دشوار ہے۔ تو اُنہوں نے یہ کیا کہ رسول اللہ کے چند صحابہ کو رشوتیں دے کر حضرت علی کے خلاف اپنے ساتھ ملا لیا۔ جیسے عمرو بن العاص، مغیرہ بن شعبہ اور زیاد بن ابیہ وغیرہ۔ اس معاملہ میں جب معاویہ نے عمرو بن العاص سے مشورہ شروع کیا۔ تو عمرو بن العاص نے کہا۔

"معاویہ آپ یہ کیا دیوانوں جیسی باتیں کر رہے ہیں۔ کہاں علی اور کہاں تم۔ آپ نے اسلام کے لئے کیا ہی کیا ہے۔ کہ مسلمان اسکی وجہ سے آپ کی حمایت کے لئے کمربستہ ہوں"

امیر معاویہ سمجھدار انسان تھے۔ ہنستے ہوئے فرمانے لگے۔ کہ اصل مطلب کی طرف آئیے۔ عمرو بن العاص نے کہا۔ کہ "جب میں حق کے خلاف باطل کی امداد کے لئے کمربستہ ہوتا ہوں۔ تو ضروری ہے کہ ایک معقول معاوضہ وصول کر لوں؟"

امیر معاویہ نے کہا۔ بتائیے آپ کیا چاہتے ہیں۔ جواب دیا "صرف مصر کی حکومت"۔ امیر معاویہ نے کہا "اس وقت میرے ہاتھ میں مصر کی باگ ڈور ہی کہاں؟" جواب دیا "جب مصر قبضہ میں آجائے تب اپنا وعدہ پورا کریں مگر فی الحال اس کے متعلق تحریری وعدہ دیں"۔ امیر معاویہ نے بخوشی عمرو بن العاص کو مصر کی حکومت دینے کا تحریری وعدہ دے دیا۔ اور پھر اُس وقت سے مسلمانوں کے اندر افتراق و تشتت کی جو فضا پیدا ہو گئی ہے۔ وہ "تاریخ کے

طالب علم سے مخفی نہیں۔ اُس وقت مسلمانوں میں سب سے
پیشتر جو فرقے معرضِ وجود میں آئے وہ سُنی اور شیعہ ہیں
اور پھر جب بنو اُمیہ کے بعد بنو عباس برسرِ اقتدار آگئے
چند اور فرقے معرضِ وجود میں آگئے۔ جن کی تفصیل کا یہاں
موقع نہیں۔ چنانچہ ہم ہر عقیدہ کے مسلمانوں سے معافی
چاہیں گے۔ اس تحریر سے ہمارا منشا کسی کی توہین اور تردید
نہیں۔ بلکہ اپنے مدعا کے پس منظر کی نقاب کشائی مقصود
ہے جس سے معلوم ہوگا کہ سلسلہ ہائے طریقت کی ابتدا
کیوں کر ہوئی۔

قارئین غور سے کام لیکر ملاحظہ فرمائیں۔ کہ اہل سنت
والجماعت کا اس امر پر اجماع ہے۔ کہ خلفائے راشدین
آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جانشین اور نائب
ہیں۔ اُن کی مخالفت رسول اللہ کی مخالفت ہے۔ لیکن
اگر پوچھے کہ امیر معاویہ کی نسبت کیا خیال ہے۔ تو ایک دم
اُن کے چہروں کے رنگ متغیر ہو جاتے ہیں۔ اور جواب دیتے
ہیں کہ اس میں کلام ہے۔ یعنی خلفائے راشدین میں سے
پہلے تین حضرات تو نائبانِ رسول تھے اور حضرت علی نہ تھے۔

لیکن اس کا بھی صاف صاف اقرار نہیں کرتے۔ کہ علی نائب
رسول نہ تھے۔ اور آخر اس کے جواب میں ام المومنین
عائشہ رضی کا سوال سامنے لے آتے ہیں۔ کہ اُنہوں نے بھی حضرت
علی کے خلاف خونِ عثمان کے قصاص کا مطالبہ فرماتے
ہوئے جنگ کی تھی۔ لیکن ہم ایسے حضرات سے عرض کریں گے
کہ جب حضرت زبیر رضی کی مانند حضرت عائشہ رضی کو بھی اپنی غلطی
کا احساس ہو گیا۔ تو عمر بھر اپنے اس اقدام پر نادم رہیں۔
اور افسوس فرماتی رہیں۔ کہ ان سے ایسا عمل کیوں کر
معرضِ ظہور میں آیا۔ لیکن کیا ہمارے دوست یہ تکلیف
گوارا فرما سکتے ہیں۔ کہ کبھی امیر معاویہ نے بھی اپنی غلطی تسلیم
کر لی تھی۔ تو جب اس سلسلہ میں ام المومنین اور حضرت
زبیر رضی اللہ عنہم اپنے اقدام کو ناجائز سمجھے۔ تو معاویہ
کی بغاوت کے لئے جواز کی کونسی وجہ پیدا ہو سکتی ہے۔
پھر امیر معاویہ کا اپنی غلطی کو تسلیم کر لینا بڑی بات ہے
اُن کے زمانے میں عمر ابن عبدالعزیز رضی کے سوا بنی اُمیہ برسرِ
منبر علی حسن حسین علیہم السلام پر لعن کرتے رہتے۔ اور اگر
اس کا جواب یہ ہو کہ علی نے بھی اُن پر لعن طعن کی ہے۔ تو

اہلِ سنت والجماعت کے عقیدہ کے مطابق اس ہی علی
حق پر تھے۔ کیوں کہ وہ رسول کریم کے نائب اور خلیفہ تھے۔
اور انہیں اُن ہی لوگوں نے خلیفہ منتخب کیا تھا۔ جنہوں
نے علی سے پیشتر حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ و عثمانؓ کو منتخب
کیا تھا۔ اور یہی دلیل حضرت علیؓ نے اپنی طرف سے لکھ کر معاویہ
کے پاس بھیجدی تھی۔ جس نے اُسے مسترد کر کے ثابت کیا
تھا۔ کہ وہ سنتِ صحابہ کے سراسر قائل نہیں۔

اسی زمانۂ فتن میں جبکہ مسلمان کئی فرقوں میں بٹ رہے
تھے۔ اور اصولِ اسلامی کی روح ڈگمگا رہی تھی۔ حضرت
علی کے خلفائے طریقت نے جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ تزکیہ
و تصفیۂ قلب کے لئے تصوف کا محاذ قائم کر دیا۔ اور
اس میں مسلمانوں کے ہر فرقہ میں سے اُن لوگوں نے شمولیت
اختیار کر لی۔ جو اسلام کے صحیح اصولوں اور حقیقت کی تلاش میں
تھے۔ اور کسی خاص فرقہ سے تعلق رکھنا عین اسلام نہیں
سمجھتے تھے۔ اور حقیقت بھی یہ ہے۔ کہ جب بھی کوئی
کسی خاص اسلامی فرقے سے شامل ہو جائے۔ تو وہ حق تک
نہیں پہنچ سکتا۔ کیوں کہ ان فرقوں کی بنیاد ہی بغض و عناد

پر رکھی گئی ہے۔ باقی رہی احیائے سنتِ نبوی۔ تو اس کے
دعویدار اگر صرف اہلِ سنت والجماعت ہوں۔ تو اس سے
یہ لازم آتا ہے۔ کہ دوسرے اسلامی فرقے سنت
کے مخالف ہیں۔ بلکہ ہر فرقے کا یہ دعویٰ ہے۔ کہ وہ کتاب
و سنت پر عامل ہے۔

جیسے کہ اُس زمانے میں اہلِ بیت رسول کے ظاہری دشمن
موجود تھے۔ اور وہ اہلِ بیت کے اثر سے خوف زدہ رہتے
تھے۔ اسی طرح اُن کے ظاہری دشمنوں نے اُن کا اثر و نفوذ
کم کرنے کے لئے کچھ باطنی دشمن بھی مہیا کر لئے تھے اور انہیں
میدانِ تصوف میں لا اُتارا تھا۔ اور اُن کے علاوہ کچھ ایسے
علماء کو بھی تیار کیا کہ تصوف کی مخالفت کے ساتھ ہی ساتھ
اہلِ بیت کے اثر کو ختم یا محدود کر دیں۔ بنی اُمیہ نے اس
کے لئے انتظامات کئے تھے۔ جن کے بعد اس کے جواب میں
اہلِ بیت کے حامیوں نے بھی ایسے ہی لوگ تیار کئے جیسے باطنیہ
وغیرہ۔ چنانچہ بنی اُمیہ نے جن علماء کی تربیت کی تھی۔ اُن کے
متعلق علامہ طبری کا کہنا ہے۔ کہ یہ علماء زیادہ تر وہ تھے جو
لشکرِ یزید سے ناجائز طور پر پیدا ہوئے تھے۔ جبکہ لشکرِ یزید

نے مدینہ منورہ کو تاخت و تاراج کیا تھا۔ اور شہر کی خواتین کو لوٹ کر کے لیے مباح ٹھہرا یا تھا۔ اور مسجد نبوی کو گھوڑوں کے لئے بطور اصطبل استعمال کیا تھا۔ ان ناجائز بچوں میں جو زندہ بچے اُن کی تعداد تین سو کے قریب تھی۔ اور تربیت کے بعد علماء بنے۔

اس زمانہ میں کوئی شخص یہ جرأت نہیں کر سکتا تھا۔ کہ حضرت علی یا دوسرے اہل بیت سے حدیث نبوی کی روایت تک کر سکے۔ اور ہمیں علماء یہ بتاتے ہیں۔ کہ حدیث میں حضرت علی کی روایات کی کمی کی وجہ یہ ہے۔ کہ آپ روایات کے بیان فرمانے میں بے حد احتیاط سے کام لیا کرتے تھے۔ لیکن اس کی اصلیت یہ ہے۔ کہ خوف کی وجہ سے کوئی اُن سے روایت کر ہی نہیں سکتا تھا۔ اور اگر کرتا جرم ہوتا تو اشارتاً۔

مروان نے بھی اپنے دوران حکومت میں نبوی تصوف کے مقابلے میں تصوف کا ایک سلسلہ جاری کیا تھا۔ جس کے بعد اس کی اولاد میں شیخ عدی کو بڑی ترقی حاصل ہوئی۔ انہوں کے مرید امیر معاویہ اور مروان کے ساتھ ہی ساتھ یزید کو بھی صحابی اور ولی اللہ سمجھتے تھے۔ کیونکہ یہ ان کے پیر اپنا طرانیت کیلئی تھے۔ اور مشہور

شام کا ایک زبردست بادشاہ سلطان الملک الظاہر بھی اُس کا مرید ہو گیا تھا۔ (کتاب ابن تیمیہ)

چنانچہ آج تک یہ سلسلہ خفیہ طور پر جاری ہے۔ اور پشاور شہر میں کئی ایک افراد کا اب تک پتہ لگ چکا ہے کہ وہ یزید، معاویہ اور مروان کی فاتحہ دلاتے ہیں۔ لیکن عوام کے خوف سے نہایت ہی احتیاط سے کام لیتے ہیں۔ چنانچہ اسی لئے تو شامی ابن تیمیہ نے لکھا ہے۔ کہ

"یزید کافر اور زندیق نہیں تھا۔ اپنے باپ کے بعد خلیفہ بنا۔ بعض مسلمان اُن کی خلافت پر راضی تھے۔ اور بعض راضی نہ تھے۔ وہ ظاہراً فواحش کا ارتکاب نہیں کرتا تھا۔ ایک نوجوان مسلمان تھا۔ اس کے دشمن لکھتے ہیں کہ وہ کھلم کھلا فواحش کا ارتکاب کرتا تھا۔"

(ابن تیمیہ ۲۶۹)

اس لئے آپ ملاحظہ فرما دیں گے۔ کہ ابن تیمیہ نے عجیب انداز سے حضرت علی کی مخالفت میں قلم اُٹھایا ہے۔ اور انہیں امیر معاویہ کے مقابلہ میں باطل پر سمجھا ہے کیونکہ وہ کھلے اور صاف طور پر یہ نہ لکھ سکتے تھے۔ کہ علی کا خلفائے

راشدین میں نہ تھا: لیکن حضرت علی کے متعلق وہ کچھ سپرد قلم کیا۔ کہ قارئین اس سے یہی نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں لکھتے ہیں۔

"چونکہ قاتلانِ عثمان علی کے لشکر میں داخل ہو گئے تھے۔ اور وہ (امیر معاویہ) اس بات سے ڈرتے تھے۔ کہ ان ظالموں کے ہاتھوں کہیں ان کا بھی وہ حشر نہ ہو۔ جو عثمان کا ہوا۔ اس لئے اس نے حفظ ما تقدم کے طور پر حضرت علی کے ہاتھ بیعت کرنے سے پہلو تہی کی اور یہ اس کیلئے جائز تھا" (ابن تیمیہ ۱۰۵)

اس سے ابن تیمیہ کے بغض و حسد کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اسے علم تھا کہ امیر معاویہ نے حفظ ما تقدم کے طور پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ابن تیمیہ یہ بھی لکھتے ہیں۔ کہ "ممکن تھا کہ امیر معاویہ اس امر سے خوفزدہ ہوں اور اسی وجہ سے انکار کر گئے ہوں"۔

لیکن ہم یہ ثابت کر دیں گے۔ کہ ابن تیمیہ نے بغض علی کی وجہ سے اس قسم کی تحریریں چھوڑی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اس کے علاوہ حضرت معاویہ نے جنگ شروع نہیں کی۔ بلکہ علی نے اسکی ابتدا کی۔ اس کی (علی کی) فوج

میں ایسے لوگ تھے جو اس کی ہر بات کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس کے خلاف معاویہ کی فوج معاویہ پر سر قربان کرتی تھی۔ لحضرت علی کا یہ خیال تھا۔ کہ جنگ کی وجہ سے ان کا اختلاف ختم ہوگا۔ لیکن نتیجہ برعکس نکلا"

آپ نے یہ تحریر پڑھ لی۔ اب انصاف کیجئے۔ کہ ابن تیمیہ حضرت علی کے مقابلہ میں معاویہ کو برسرِ حق سمجھتے ہیں یا نہیں حضرت علی کے ساتھی اس لئے ان کی ہر بات تسلیم نہیں کرتے تھے۔ کہ وہ کتاب و سنت پر قائم تھے جیسے کہ یہ لوگ حضرات شیخین کی بھی ہر بات تسلیم نہیں کرتے تھے جب تک کہ کتاب و سنت سے اسکی تائید نہ ہوتی۔ وہ حقیقی جمہوری مزاج رکھنے والے تھے۔ اور امیر معاویہ کے حامی اس لئے ان کے لئے اپنا سر قربان کرتے تھے۔ کہ وہ آمر محض تھے۔ اور لوگوں کو مٹھیاں بھر بھر کر رشوتیں دیتے تھے۔ اور اس کے ساتھ ہی ان کے دلوں میں اپنے رعب و سیاست کا سکہ بھی جماتے تھے۔ کیا آپ نے ماضی قریب میں ڈکٹیرانہ حکومتوں کی آمریت فراموش کی۔ جس پر فوج اپنا تن من دھن قربان کیا کرتی تھی۔ جاپانی فوج نے اپنے بادشاہ کے

لئے جس تربانی کا مظاہرہ کرتی تھی۔ وہ ڈھکی چھپی بات نہیں۔
امیر معاویہ کتاب و سنت کے خلاف ہر اُس ہتھیار سے
کام لینا جائز سمجھتے تھے۔ جو اُس کے اقتدار کے استحکام کے لئے
بہتر ہوتا تھا۔ اُن کے مقابلہ میں حضرت علی منہاج نبوت سے
خلافت کا کام چلاتے تھے۔ اور اُن کی رائے کی مخالفت ہر مسلمان
کا حق تھا۔ اور وہ عوام کے سامنے جواب دہ تھے۔ کیا امیر معاویہ
بھی ایسے ہی تھے؟ قارئین خود غور فرماویں۔

لیکن آپ ملاحظہ فرمائیے کہ ابن تیمیہ ہر اُس دلیل کو رد کرنے
کی کوشش کرتے ہیں۔ جو معاویہ کے خلاف استعمال کی جا سکے
لکھتے ہیں۔

"اب رہی یہ حدیث یا عمار تقتلک فئۃ باغیۃ
(یعنی اے عمار تجھے ایک باغی گروہ قتل کرے گا) تو اس سے
یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ حضرت معاویہ کی فوج باغی تھی صحیح نہیں
فرمان حکیم کے حکم کے بموجب اگر دو مسلمان گروہوں
میں جنگ ہو تو اُن میں صلح کرا دینی چاہیئے۔ اور اُن
میں سے جو صلح کو تسلیم نہ کرے اور دوسرے پر حملہ
کر بیٹھے۔ تو پھر تمام مسلمان مظلوم گروہ کی حمایت کریں

اور باغی جماعت سے مقابلہ کرنا چاہیئے (سورۂ حجرات)
اس اصول کے لحاظ سے امیر معاویہ کی جماعت باغی
نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ تمام مسلمانوں نے اُن میں صلح کی
کوشش نہیں کی۔ اس کے علاوہ حضرت معاویہ نے
جنگ کی ابتدا نہیں کی۔ جنگ کی ابتدا علی کی
طرف سے کی گئی۔ فان بغت احدهما على الاخرى
(اگر ان میں سے ایک جماعت دوسری پر بغاوت
کرے۔ کی صورت میں حضرت علی کی جماعت ہے"
(ابن تیمیہ)

اب تو کچھ باقی نہ رہا۔ کہ ابن تیمیہ حضرت علی اور دوسرے
اہل بیت کے معاندانہ طور سے مخالف تھے۔ اور حضرت علی کو کھلی
طور پر سرِ باطل تصور کرتے تھے۔ اور اس تحریر میں اُنہوں نے
بغاوت کا لفظ امیر معاویہ کی طرف نہیں بلکہ اُن کی فوج کی
طرف منسوب کیا ہے لکھتے ہیں۔ کہ امیر معاویہ کی فوج باغی
نہیں ہو سکتی۔ چاہیئے تو یہ تھا۔ کہ ابن تیمیہ یہ لکھتے کہ امیر معاویہ
باغی نہیں ہو سکتے۔ فوج کا تصور ہی کیا ہو سکتا ہے۔ وہ اُنکی فوج
کو باغی کیا کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے خلاف حضرت علی کا نام

لیکر لکھتے ہیں۔ کہ جنگ کی ابتدا حضرت علی کی طرف سے
ہوئی۔ اور یہ نہیں لکھتے کہ اس کے مصداق علی ہیں۔ بلکہ لکھتے
ہیں۔ کہ علی کی جماعت باغی ہے۔ جس سے صاف یہی مراد لی
جا سکتی ہے۔ کہ حضرت باغی تھے۔ لیکن سب کو علم ہے کہ ماہرین
نفسیات صاف طور پر سمجھتے ہیں۔ کہ حاسد اور بغض رکھنے والے
انسان کے خیالات بہت جلد تبدیل ہو جاتے ہیں۔ جس سے
ان کی باتوں میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ ایسے لوگ
کسی تحقیق یا قصور کی بنا پر نہیں بلکہ محض بغض و حسد کی وجہ
سے ایک انسان کے خلاف بولا کرتے ہیں۔ اگر وہ نفسِ واقعہ
اور حقیقت بیانی سے کام لیتے۔ تو پھر اُن کے اقوال میں تضاد
پیدا ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ چنانچہ دوسرے موقع پر اُن سے
ایسی بات صادر ہو جاتی ہے۔ جو اُن کی کسی پہلی بات کے خلاف
ہوتی ہے۔ مثلاً ابنِ تیمیہ لکھتے ہیں۔

"حضرت ابو بکر و عمر کی خلافت محمد مصطفٰے صلے اللہ
علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل ہے۔ اس سے صاف
ظاہر ہوتا ہے۔ کہ آں حضرت برحق رسول تھے بادشاہ
نہ تھے۔ کیوں کہ بادشاہوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ

وہ اپنے ملکوں کی حفاظت کے لئے غیروں کی بجائے
اپنے قریبی رشتہ داروں کو عامل مقرر کرتے ہیں۔
اس لئے کہ اُن کے ذریعے سے ان کی سلطنت قائم رہے"
(ابن تیمیہ)

یہاں آپ بھول گئے ہیں۔ کہ امیر معاویہ نے سنتِ رسول
..... اور شیخین کے خلاف اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد مقرر کیا
تھا۔ اور حضرت عثمان نے بھی بیشتر اپنے قریبی رشتہ داروں
کو ہی عامل بنایا تھا۔ پھر امیر معاویہ نے جس جبر اور اوچھے
ہتھیاروں کے ذریعے اپنے بیٹے یزید کے لئے لوگوں سے بیعت
لی تھی، جن کا بیان کرنا بھی تہذیب کے خلاف ہے۔ اس کی طرف
جناب ابن تیمیہ کی توجہ مبذول نہ ہو سکی۔ اگر ابن تیمیہ دشمن
اہلِ بیت نہ ہوتے۔ اور امیر معاویہ اور اُس کے جانشینوں کے
ساتھ شاہی قومیت کے تعصب کا تحفظ نہ کرتے۔ تو پہلے اس
تضاد کی جانب اس کا فکر منتقل ہو جاتا۔ لیکن بغض و منافرت
کی موجودگی میں بہکتے ہوئے انہیں کچھ یاد نہ آ سکا۔ معاویہ و یزید
کو خلیفۂ برحق تسلیم کر لیا۔ اور تعجب یہ ہے۔ کہ آپ جمہور اہلِ اسلام
کے اعتقاد کے خلاف یہ بھی لکھ گئے کہ "دوسرے معجزات کے دن

انہوں (آں حضرت صلعم) نے قلم دوات اور کاغذ اس لئے منگوایا تھا۔ کہ حضرت ابوبکر کی خلافت کے لئے پروانہ لکھ دیں۔ لیکن جب لوگوں نے آپس میں جھگڑا شروع کیا تو حضور نے فرمایا چھوڑ دو۔ میری امت خود اس بات کا فیصلہ کر دے گی۔ چنانچہ امت نے حضرت ابوبکر کے حق میں فیصلہ دیا۔" (حوالہ مذکور)

یہاں جوشِ حسد میں اتنا خیال بھی نہیں کیا۔ کہ قلم دوات اور کاغذ لانے کی مخالفت سب سے زیادہ حضرت عمر نے کی تھی۔ اور حضرت ابوبکر کی خلافت کی مخالفت میں بقولِ ابن تیمیہ جھگڑا بھی انہوں (حضرت عمر) نے کیا تھا۔ حالانکہ حضرت عمر جس قدر حضرت ابوبکر کی خلافت کے حامی اور مؤید تھے۔ دوسرا کوئی نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ آں حضرت صلعم کی وفات کے موقع پر ثقیفہ بنو ساعدہ کی دلائل کے جواب حضرت عمر نے ہی دیئے تھے۔ اور سعد بن عبادہ کے ساتھ اس حد تک جھگڑا کیا تھا کہ ہر دو نے ایک دوسرے کو گریبان سے پکڑ لیا تھا۔ اور سعد بن عبادہ اس مخالفت کی وجہ سے شام کی طرف ہجرت کر گئے تھے۔ اور عمر بھر اُن کی بیعت نہیں کی تھی۔ یہاں تک کہ شام ہی میں اُن کی وفات ہو گئی۔

عجیب بات تو یہ ہے۔ کہ حضرت عمر کو تو یہ علم تک نہ تھا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ پروانہ حضرت ابوبکر کی خلافت کے لئے تحریر کرنا چاہتے ہیں۔ اور ابن تیمیہ کو یہ علم تھا۔ جس سے ابن تیمیہ کے بغض و حسد اور معاندانہ فطرت کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور پھر رسول کریم کا یہ فرمانا کہ چھوڑ دو میری اُمت خود اس (خلافت حضرت ابوبکر) کا فیصلہ کر دے گی۔ کس قدر سفید جھوٹ ہے۔ حضرت علی کے بغض کے جوش میں ابن تیمیہ حدیث میں کمی بیشی کرنے سے نہیں چوکتے۔ اور اس حدیث کو شاید بھلا بیٹھے بیٹھے تھے۔ کہ لا یبغضك الا منافق ولا یحبك الا المؤمن یعنی اے علی تجھ سے بغض نہ کرے گا مگر منافق اور تجھ سے محبت نہ رکھے گا مگر مومن۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ نے اس حدیث کو اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں نقل فرما کر لکھا ہے۔ کہ علی کی محبت ایمان کی نشانی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے۔ کہ حضرت علی اعلانِ حق کرنے میں بڑے سخت تھے۔" گویا امیر معاویہ فرطِ محبت سے ہی علی سے لڑے تھے۔ اور اگر بغض و حسد سے لڑے تھے۔ تو وہ اس حدیث کی رُو سے منافق کیوں کر نہیں ٹھہرائے جا سکتے۔

تو یہ تھے وہ علماء جنہیں بنو اُمیہ نے تیار کیا تھا۔ اور پُشت بہ پُشت اُن کے لئے اہلِ بیت سے دُشمنی رکھنے کی روایات چھوڑی تھیں۔ اور یہی ابنِ تیمیہ تھے۔ کہ تصوف اور صوفی کے شدید مخالف بلکہ دُشمن تھے۔ اور یہ اس لئے کہ صوفیہ کے درمیان اُنہیں حضرت علی کی افضلیت کی روایات کا علم تھا۔ اور وہ اسے اپنا فرض سمجھتے تھے۔ کہ ہر اُس روایت کی مخالفت اور تکذیب کریں۔ جو حضرت علی یا اہلِ بیت کی فضیلت کے لئے کارآمد ہو سکتی ہو۔ لیکن قارئین کو معلوم ہو کہ صوفیہ کے اندر حضرت علی کی افضلیت کا عقیدہ جنبہ داری کے رنگ سے مطلقاً صاف ہے۔ اور اب تک اسی طرح صاف چلا آرہا ہے۔ حضرت علی کو افضل سمجھنے کے یہ معنی نہیں کہ دوسرے صحابہ کو قطعاً مانتے ہی نہیں۔ یا اُن سے محبت کرنے میں بُخل سے کام لیتے ہیں۔ یہ بات سراسر غلط ہے۔ بلکہ حضرت علی صوفیہ کے روحانی باپ ہیں۔ جو طریقت و حقیقت کے اسرار و معارف کے جامع اور آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کے علم کا دروازہ ہیں۔ اور نہ صوفیہ شیعوں کے رنگ میں حضرت علی کی افضلیت کا اثبات کرتے ہیں۔ اور تمام اہلِ علم جانتے ہیں۔ کہ صوفیاء اور شیعہ اثنا عشری کے عقائد

کے مابین فرقِ عظیم موجود ہے۔ اور نہ ہی صوفیاء اہلِ سنت والجماعت کی مانند حضرت ابوبکر کی افضلیت کا ڈھنڈورہ پیٹتے ہیں۔ صوفیاء کو حضرت علی سے عشق و محبت کی نسبت ہے۔ اُنہیں اپنی راہ کا ہادی سمجھتے ہیں۔ اور آں حضرت صلعم سے اُن کی قرابت داری کی وجہ سے دوسروں کے مقابلہ میں اُنہیں اپنی محبت اور عقیدت کا زیادہ حقدار سمجھتے ہیں۔ اور اگر یہ گناہ ہو یا اسے شیعیت سے نسبت دی جائے۔ تو ہم حضرت امام شافعی کی زبان سے صرف اس قدر جواب دیں گے۔ کہ سو

وان کان حب آلِ محمد برفض

فلیشهدُ الثقلانِ انی رافضی

اور شیخ عدی کی مانند صوفیہ تھے۔ جنہوں نے طریقت میں نئی راہیں نکالیں۔ اور کوشش کی کہ لوگوں کی توجہ کا مرکز حضرت علی نہ بننے پائیں۔ اور ہمیں افسوس ہے۔ کہ اس کے بعد کچھ صوفیہ نے جانتے ہوئے اور بعض نے غیر شعوری طور پر شیخ عدی کا مسلک اختیار کر لیا۔ اور آج تک اُس کے پیرو موجود ہیں۔ بلکہ خلفائے بنی اُمیہ کا فاتحہ تک دلاتے ہیں۔ مگر جمہوری مسلمانوں کے خوف سے یہ کام چُھپکے سے انجام دیتے ہیں۔ چنانچہ شیخ عدی کے

پیرو علما اور صوفیا ہر دو میں موجود ہیں۔ چنانچہ اُن علما کی نشانی یہ ہے۔ کہ وہ کسی خاص فرقہ کی حمایت کرتے ہیں۔ مثلاً سُنی یا شیعہ یا دوسرے کسی فرقہ کی۔ اور اپنی نسبت کا رشتہ صوفیا سے ملاتے ہیں۔ مگر جو حقیقت میں صوفی ہوگا۔ اُس کا تعلق کسی فرقہ سے نہ ہوگا۔ صرف مسلمان ہوگا۔ کیوں کہ فرقہ بندی قرآنی تعلیم کے سراسر خلاف ہے۔ بلکہ احکام خداوندی سے کھلی بغاوت ہے۔ ہمیں خدا سماکم المسلمین اور مومنین فرماتا ہے سُنی شیعہ نہیں فرماتا۔ چنانچہ ہمیں افسوس سے لکھنا پڑتا ہے۔ کہ حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی جیسی عظیم شخصیت نے بھی جمہور صوفیہ کے خلاف اپنا راستہ اہل سنت والجماعت کی طرف بنا دیا ہے۔ مگر حقیقی تصوف سے بھی متأثر ضرور رہے۔ اس لئے جگہ جگہ علمائے اہل سنت والجماعت کے عقائد کے خلاف بھی لکھتے رہے ہیں۔ جس کا کچھ نمونہ آپ نے ملاحظہ فرمایا ہوگا۔ اور مختصر سا آگے آتا ہے۔

فصل اوّل

صحابہؓ سے متعلق

حضرت علی کے متعلق بنو اُمیّہ کا جو رویّہ تھا وہ قارئین کو معلوم ہے۔ اور پھر بنو اُمیہ نے اپنے پروپیگنڈے کی اشاعت کے سلسلے میں اور حضرت علی کی شخصیت کو مسلمانوں میں کم کرانے کے لئے جو کام کیا ہے۔ آپ نے تاریخوں میں پڑھا ہوگا۔ بنو امیہ کے بعد بنو عباس نے بھی بنو فاطمہ کی بیخ کنی میں کوئی دقیقہ نہ اُٹھا رکھا۔ اور اس طرح دونوں کے مابین ظاہری اور باطنی تلوار کی جنگ جاری رہی اور اب تک جاری ہے۔ لیکن جو لوگ حقیقتاً تصوف سے کچھ علاقہ رکھتے ہیں۔ وہ ہرگز صحابہ کے باہمی اختلاف سے جنبہ داری کے جذبہ سے ملوث نہیں ہوتے۔ بلکہ اُن اختلافات کی یاد اُن کے دلوں پر تاریکی پھیلانے کا باعث بنتی ہے۔ اُن کا کام حضرت علی

اور اہلِ بیت اطہار کی نسبت سے ہے۔ لیکن جب بھی صوفی
کسی خاص فرقہ سے منسلک ہو جائے۔ تو اپنے فرقہ کی طرفداری
اور اُس کے عقائد کے تحفظ کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ کہ صوفیت
کی رواداری اور نسبتِ بشری سے مُنہ موڑ دے۔ اور روافعات
کے خلاف بولنے پر مجبور نہ ہو۔

حضرت شیخ مجدد سرہندی نے اگرچہ ابنِ تیمیہ کی مانند
تو مخالفت نہیں کی ہے۔ کیوں کہ ابنِ تیمیہ کی مخالفت تو
براہِ راست اور ظاہر و باہر ہے۔ لیکن اہلِ سنت والجماعت
کے ساتھ مستحکم تعلق رکھنے کی وجہ سے حضرت شیخ مجدد نے
بھی تصوف کی عام رواداری کا خیال نہیں رکھا ہے۔ مثلاً
متکلمین اہلِ سنت کا یہ مذہب تھا۔ کہ روح جسم کے ساتھ ہی
فنا ہو جاتی ہے۔ لیکن یوم الحساب پھر سے زندہ کی جائے گی
حضرت علامہ اقبال نے منصور کے "انا الحق" آں حضرت
صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے "انا الدہر" اور حضرت علیؓ
"انا قرآنٌ ناطق" کو متکلمین کا جواب بیان فرمایا ہے۔ جس
سے مراد یہ ہے کہ روح غیر فانی ہے۔ (خطبات)

لیکن حضرت شیخ مجدد اگرچہ بار بار اہلِ سنت

متفق رہنے اور اپنے عقائد کا اُن کی مانند قائم رکھنے کی
ہدایت فرماتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بھی روح کے
معاملے میں اُن کے مخالف ہیں۔ کیوں کہ حضرت کے خیال
میں روح امرِ ربی ہونے کی وجہ سے غیر فانی ہے۔ اہلِ
سنت والجماعت کے عقیدہ کے رُو سے حضرت ابوبکر
تمام اُمت سے افضل ہیں۔ اس لئے اس کے متعلق حضرت
شیخ لکھتے ہیں۔

"کثرتِ خوارق کے اظہار کی وجہ سے افضلیت
کا منسوب کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ کثرتِ مناقب
کی بنا پر حضرت ابوبکر پر حضرت امیر کی فضیلت ثابت
کی جائے۔ کیوں کہ حضرت صدیقؓ سے اس قدر
مناقب و خوارق ظاہر نہیں ہوئے جس قدر کہ جناب
امیر سے ظاہر ہوئے" (مکتوبات)

لیکن اس سے ذرا اوپر لکھتے ہیں: "ممکن ہے کہ ایک
شخص جس سے کوئی خرقِ عادت واقعہ ظاہر نہ ہوا
ہو۔ وہ ایک ایسے شخص سے افضل ہو۔ جس سے اکثر
خوارق کا اظہار ہوا ہو"

اس تحریر میں حضرت مجدد یعسوب العارفین حضرت علی مرتضیٰ کے کثرتِ فضائل و مناقب کے قائل ہیں۔ اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ کہ اس قدر خوارقِ عادات اُمور حضرت ابوبکر سے ظاہر نہیں ہوئے جتنے حضرت علی سے ظاہر ہوئے۔ یہی رائے حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی بھی ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی افضلیت کو حضرت ابوبکرؓ سے منسوب کرتے ہیں۔ شاید اس لئے کہ اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہی ہے لیکن حیرت ہے کہ اگر افضلیت فضائل مناقب اور خوارق کی بنا پر نہ ہو۔ تو کیا نواقص و معائب پر موقوف سمجھی جائے۔ آخر ایک انسان کی افضلیت کا معیار کچھ تو ہونا چاہیئے۔ اور اگر ہم اُس کے فضائل و مناقب کے بغیر ہی اُس سے افضلیت منسوب کرتے ہیں۔ تو یہ تو بڑی زیادتی ہوگی۔ آخر معلوم کیوں کر ہو۔ کہ فلاں فلاں سے افضل ہے آخر ایک شخص کی افضلیت کے لئے کچھ تو ظاہر ہوگا۔ تو اس پر فضلیت کا حکم لگایا جائے گا۔ ایک شخص حقیقت میں کسی دوسرے شخص سے افضل ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن جب دُنیا اُس کی ذات سے کسی علمی روحانی یا اور کسی فضیلت کو ظاہر ہوتے نہیں دیکھتی۔ تو حکم کیسے لگا سکتی ہے

اور اگر کشف یا الہام سے معلوم ہو گیا ہو۔ تو حضرت مجدد کے نزدیک کشف والہام دین میں سند کا درجہ نہیں رکھتے پھر فیصلہ کیسے ہو۔ لیکن آپ ملاحظہ فرمالیجے۔ حضرت مجدد خوارق کے متعلق بھی آگے چل کر لکھتے ہیں۔

"خوارق دو قسم کے ہیں۔ اول وہ علوم و معارف جو اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے تعلق رکھتے ہیں۔ دوم مخلوقات کی صورتوں کا منکشف ہو جانا۔ پہلی قسم اللہ تعالیٰ کے خاص بندوں سے متعلق ہیں۔ اور قسم دوم میں سچے اور جھوٹے سب شامل ہیں۔"

آپ گزشتہ صفحات میں پڑھ چکے ہیں۔ کہ حدیث انا مدینۃ العلم وعلی بابھا کے متعلق حضرت مجدد نے کونسی رائے ظاہر فرمائی ہے۔ اور اس کے بعد بھی مطالعہ فرمائیں گے۔ کیونکہ حضرت شیخ فرماتے ہیں۔ کہ علوم و معارف کا سرچشمہ حضرت علی ہیں۔ جو باب علم ہیں۔ اور حضرت ابوبکرؓ کا راستہ جذبہ کا راستہ ہے۔ جیسے کہ کوئی خانہ جذبہ سے نقب لگا کر مقصود تک پہنچتا ہے۔ یعنی اُسے دروازہ سے ہو کر آنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن ابن تیمیہ اس سے سراسر انکار کرتے ہیں۔

کہ کوئی کسی سے افضلیت منسوب کرے۔ شاید وہ اہل سنت والجماعت کے عقائد سے متفق نہ تھے۔ چنانچہ ایک بار کسی نے اُن سے دریافت کیا تھا۔ کہ مشائخ میں سے حضرت سید عبد القادرؒ اور آئمہ میں حضرت امام احمد حنبلؒ کو لوگ سب سے افضل سمجھتے ہیں۔ آپ کے خیال میں یہ بات کیسی ہے؟ ابنِ تیمیہ نے فتویٰ دیا۔ کہ ایسے لوگ اپنی خواہش نفسانی کی پیروی کرتے ہیں۔ رسول اللہ نے اس سے ممانعت فرمائی ہے۔ (ابنِ تیمیہ)

حالانکہ ابنِ تیمیہ خود حضرت ابوبکرؓ کو سب سے افضل سمجھتے ہیں۔ لیکن اس کے خلاف حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں۔

"خدا مجھے وہ زبان نہ دے۔ جس سے میں بعد آنحضرت صلعم کسی کو خاتونِ جنت حضرت فاطمۃ الزہرا سے افضل بیان کروں"

اور ابنِ تیمیہ کا بیان حضرت ابوبکرؓ کے متعلق بھی ایک فتویٰ تھا۔ اور سید عبد القادرؒ اور امام احمد حنبلؒ کے متعلق بھی فتویٰ تھا۔ چنانچہ مختلف فرقوں کے قیام کے بعد حالت یہ ہو گئی تھی۔ کہ اگر کوئی حضرت علیؓ کی تعریف کرتا۔ تو فوراً دوسرے

فرقے کی طرف سے اُس پر رافضی اور شیعہ کا فتویٰ لگا دیا جاتا۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ بھی اس قسم کے فتووں سے نہ بچ سکے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اُن کا مذہب یہ تھا کہ نماز میں درود فرض ہے اور اس کے بغیر نماز قبول نہیں ہوتی۔

چنانچہ فرماتے ہیں ؎

یا آلِ بیتِ رسول اللہ حبکم
فرضٌ فی القرآن انزلہ
کفاکم من عظیم الفضل انہ
من لم یصل علیکم لا صلاۃ لہ

لیکن اس کے خلاف دوسرے آئمہ نے درود کو نماز میں صرف مستحب گردانا۔ اور آل کے معنے اُمت کے لئے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔

قالوا ترفضت قلت کلا
ما الرفض دینی ولا اعتقادی
وان کان حب آلِ محمد رفض
فانی ارفض العباد

یعنی لوگ کہتے ہیں کہ تم رافضی ہو۔ میں کہتا ہوں ہرگز نہیں

رفض نہ میرا دین ہے۔ نہ اعتقاد۔ اور اگر آلِ محمد کی
محبت رفض ہو تو میں سب سے بڑا رافضی ہوں۔

حضرت مجدد نے ابن تیمیہ کے خلاف امیر معاویہ اور
اُن کے ہمخیال لوگوں کو حضرت علی کے مقابلہ میں مخطی کہا ہے
اور لکھا ہے۔

"کیوں کہ حضرت خیر البشر صلے اللہ علیہ وسلم کی
صحبت میں اُن (صحابہ) کے نفوس کا تزکیہ ہو چکا
تھا، اور امارہ پن سے آزاد ہو چکے تھے۔ میں سمجھتا ہوں
حضرت امیر اس بارہ میں حق پر تھے۔ اور اُن کے
مخالف خاطی۔ لیکن یہ خطائے اجتہادی تھی" (۵۵)

غرض یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکواۃ پر جو جہاد
فرمایا تھا اُس میں بھی مانعین زکواۃ خطائے اجتہادی کے مرتکب
ہوئے تھے۔ کیوں کہ وہ فرضیتِ زکواۃ کے منکر نہ تھے۔ بلکہ
کہتے تھے۔ کہ خدا کا حکم یہ ہے کہ زکواۃ اپنے رشتہ داروں
اور دیگر ملک کے غربا و مساکین وغیرہ میں تقسیم کیا کرو۔ خدا
نے یہ نہیں فرمایا۔ کہ زکواۃ حکومت کو ادا کر دیا کرو۔ اور اس
کا روشن ثبوت یہ ہے کہ خالد ابنِ ولید نے بہت سے ایسے مانعین

کو بھی قتل کر ڈالا۔ جو نماز پڑھنے میں مشغول تھے ان مقتولوں میں مالک
بن نویرہ بھی شامل تھے اور جب اُس کے بھائی نے مدینہ پہنچکر حضرت
ابوبکر سے استغاثہ کیا۔ تو حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ کو مشورہ دیا۔
کہ مالک بن نویرہ کے قصاص میں خالد کو قتل کرا دیا جائے۔ اگر
حقیقت میں مالک بن نویرہ مرتد ہوتے یا فرضیت زکواۃ
سے منکر ہوتے تو حضرت عمر حضرت ابوبکر خالد سے قصاص لینے
کا مشورہ کیوں دیتے۔ لیکن حضرت عمر کا مشورہ قبول نہیں کیا
گیا۔ کیونکہ خالد کو اگر مالک بن نویرہ کے خون کے قصاص میں قتل
کرا دیتے تو سرکشانِ عرب کی سرکوبی کی مہم میں کمزوری کا احتمال
تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابوبکر نے مالک بن نویرہ
کے بھائی کے استغاثہ پہ اُسے ہرگز یہ نہ فرمایا۔ کہ تمہارا بھائی
چونکہ مرتد ہو گیا تھا اس لیئے اس کا قتل جائز تھا۔ تو قصاص کا
کونسا سوال پیدا ہو سکتا ہے بلکہ اُسے بیت المال سے
خون بہا ادا فرمایا۔ اور اس حقیقت کو ثبت فرمایا۔ کہ مالک بن
نویرہ اور اُس کے ساتھی مسلمان تھے۔ اور وہ خطائے اجتہادی
کا شکار ہو کر قتل ہوئے تھے۔ لیکن کیا حضرت مجدد اُن مسلمانوں
کے قتل کی ذمہ داری حضرت ابوبکر پر ڈالنے کے لئے تیار ہو سکتے

تھے ہرگز نہیں۔ خلیفۂ راشد کے حکم سے اگرچہ خطائے اجتہادی
کی وجہ سے ہی کیوں نہ ہو، جرم اور نافرمانی ہے۔ مالک بن نویرہ
کو چاہیے تھا کہ وہ دربارِ خلافت میں حاضر ہوتا۔ اور اس کا ثبوت
طلب کرکے اطمینان کرا لیتا۔ گو اُسے خالد بن ولید نے موقع
نہیں دیا۔ یا خلیفہ کے حکم کو تسلیم کرنے کے بعد حاضر ہو کر تسلی
کر سکتا تھا لیکن مالک بن نویرہ اکیلا ہی نہ تھا۔ دوسرے مانعینِ زکوٰۃ
بھی موجود تھے۔ اور وہ بھی اپنی تسلی کر سکتے تھے۔

تو اب اگر حضرت ابوبکر اور اُن کے بعد حضرت عمرؓ و عثمانؓ
کی مخالفت کرنے کی وجہ سے کوئی شخص بغاوت کا مرتکب سمجھا
جا سکتا ہے۔ گو وہ خطائے اجتہادی کا ہی کیوں نہ مرتکب ہوا
ہو۔ تو حضرت علی کی مخالفت اور نافرمانی کی وجہ سے کیوں نہ
نہیں سمجھا سکتا ہے۔ کیا ام المومنین حضرت عائشہؓ صدیقہ نے حضرت
علی پر خروج کرنے کے بعد اپنی غلطی تسلیم نہیں کی تھی۔ اور کیا حضرت
زبیرؓ نے بھی عین جنگ کے دوران اپنی غلطی مان کر جنگ سے
علیحدگی نہیں فرمائی تھی۔ اور اگر ان حضرات نے اپنی غلطی محسوس
کرنے کے بعد پشیمانی کا اظہار کیا تھا۔ تو کیا امیر معاویہ نے آخری
وقت تک بھی اپنی غلطی محسوس نہیں کی۔ یقیناً وہ خوب جانتے تھے

کہ علی کے مقابلہ میں بر سرِ باطل ہیں۔ مگر اُس نے عمداً ہی بغاوت کی
اور تعجب یہ ہے۔ کہ حضرت مجدد امیر معاویہ کو اس غلطی پر
ثواب کا بھی حقدار سمجھتے ہیں۔ لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔
ہزاروں مسلمان مارے گئے۔ اور قاتلوں کو نقد ثواب بھی ملا۔
حضرت علی کو تو اس لیے ثواب ملا۔ کہ وہ بقول شیخ خلیفۂ
راشد تھے۔ اور اُن کے مخالف برسرِ خطا۔ اور امیر معاویہ
کو اس لیے ثواب کا حقدار سمجھتے ہیں۔ کہ اُن سے خطائے اجتہادی
سرزد ہو گئی تھی۔ حالانکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے
فرمایا تھا "میرے بعد ایک دوسرے کی گردنیں مار کر کافر نہ
بن جاؤ" تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ خلیفۂ راشد کے مقابلہ میں
کسی مخالف کا عذر صحیح مان لیا جائے۔ کیونکہ اس کی زد شیخین
پر بھی پڑتی ہے۔ حضرت مجدد نے عظیم صوفی ہوتے ہوئے ایک خاص
فرقہ سے وابستہ ہونے کی وجہ سے بعض حقائق کا انکار کیا ہے
اُن کی دلی وابستگی فرقۂ اہل سنت والجماعت کے ساتھ اس حد
تک تھی کہ اہل سنت والجماعت کے بغیر دوسرے تمام اسلامی
فرقوں کو گمراہ سمجھتے تھے۔" (۷۷)
سید شیخ فرید کو لکھتے ہیں "حق تعالیٰ آپ کو نبی اُمی

ہاشمی صلے اللہ علیہ وسلم کی باطنی میراث سے بھی کہ
طرح مشرف فرماتے ہیں. جیسے کہ مجھے ظاہری میراث
سے مشرف فرمایا گیا ہے"
(۱۶۵)

نہیں کہا جا سکتا. کہ یہ تحریر نحن معشر الانبیاء لا
نورث...... الخ کی مخالف ہے یا نہیں. لیکن حضرت
مجدد آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی میراث ظاہری
و باطنی کے قائل ہیں. اگرچہ یہ کہا جا سکتا ہے. کہ میراث ظاہری
سے مراد علم ظاہری ہے. لیکن آں حضرت صلعم کے لئے علم
ظاہری کی نفی خود حضرت مجدد بھی فرماتے ہیں. تو پھر میراث
ظاہری سے مراد کونسی میراث لی جا سکتی ہے.

آگے تحریر فرماتے ہیں: "آں حضرت کی ظاہری میراث
کا تعلق عالم خلق اور میراث باطنی کا تعلق عالم امر
سے ہے"
(۱۶۵)

حالانکہ علمائے اہل سنت والجماعت آنحضرت کی میراث
کے قائل نہیں ہیں. اور حدیث نحن معشر الانبیاء..... کو
اس پر بطور دلیل پیش کرتے ہیں. اور اسی وجہ سے حضرت ابوبکر نے
جو اس حدیث کے راوی ہیں. فدک کی جائیداد اہل بیت کو

دینے سے انکار کر دیا تھا. ہمارا مقصد بیان قضیۂ فدک کو
دہرانا ہرگز نہیں ہے. صرف یہ ظاہر کرنا ہے. کہ حضرت مجدد
اگرچہ اہل سنت والجماعت کے ساتھ اپنے اعتقاد محکم کا
اعلان فرماتے ہیں. لیکن اکثر ان کے خلاف بھی رائے دیا کرتے ہیں
چنانچہ سید شیخ فرید کو ایک دوسرے مکتوب میں لکھتے ہیں.
" لیکن اس وقت جبکہ اسلام غریب ہوتا جا رہا.....
.....ہے. تمہارے مانند خوبصورت اور حسین جوانان اہل بیت
کے دم سے زندہ ہے. کیوں یہ دولت آپ جیسے بزرگوں کے
خاندان کی خانہ زاد ہے. اس (اسلام) کا تعلق آپ کے ساتھ
ذاتی ہے. اور دوسروں کے ساتھ عارضی"
(۱۹۳)

لیکن جب کوئی اہل بیت کی شان میں حدیث "سفینۃ
النوح" والی پیش کرتا ہے. تو حضرت مجدد اس کے جواب
میں "اصحابی کالنجوم" پیش کر دیتے ہیں. اور فرماتے ہیں.
کہ کشتی ستاروں کے ذریعے راستہ کا پتہ لگایا کرتی ہے. یعنی اہل
بیت نے اگر کوئی سیدھا راستہ پایا بھی ہے. تو صحابہ کے
ذریعے. اس لئے آپ اہل بیت سے صحابہ کو افضل سمجھتے ہیں. باوجود
اس کے کہ آپ اسلام کو اہل بیت کا ذاتی اور دوسروں کی

عارضی شے سمجھتے ہیں۔

حضرت مجدد نے حدیثِ قرطاس کے متعلق ابن تیمیہ سے جداور ستہ اختیار کیا ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ حضرت عمرؓ نے جو قلم دوات حاضر کرنے کی مخالفت کی تھی اور اس سلسلہ میں آنحضرت صلعم کے مقابلہ میں حضرت عمر کو حق بجانب سمجھتے ہیں۔ اور حضرت عمر سے امیر معاویہ کی مانند اجتہادی غلطی بھی منسوب نہیں کرتے۔ لکھتے ہیں۔

"حضرت فاروق کو یہ بات معلوم تھی۔ کہ وحی کا زمانہ ختم ہو چکا ہے۔ آسمانی احکام تمام ہو چکے ہیں اور اب احکام کے ثبوت کے لئے رائے اور اجتہاد کے سوا کسی چیز کی گنجائش نہیں۔ اب آں حضرت جو لکھیں گے وہ امورِ اجتہادیہ سے متعلق ہو گا۔"

حیرت تو یہ ہے کہ جب آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم صحیح وسالم تھے۔ اور اُس وقت کچھ فرماتے تو اُسے تب تک وحی ہی سمجھا جاتا تھا۔ جب تک آں حضرت م خود نہ فرماتے کہ یہ وحی ہے یا آں حضرت کا اپنا خیال۔ اور اب زمانۂ علالت میں جو فرمانا چاہتے ہیں۔ یا فرماتے ہیں۔ تو

وہ اجتہادی مسائل سے متعلق بتایا جاتا ہے۔ لیکن حضرت مجدد نے اس بات کی جرأت کیسے کی کہ وحی کا سلسلہ ختم ہو چکا ہے۔ اگر وحی جلی ختم بھی مان لی جائے۔ تو وحی خفی کیونکر اختتام پذیر تسلیم کی جا سکتی ہے۔ اور آں حضرتؐ کے ساتھ حق تعالےٰ کا راز و نیاز تھا اس کے ختم ہونے کا کیا ثبوت ہے۔ پھر اگر شیخ کی تصریح کو صحیح مان لیا جائے۔ تو آں حضرت صلعم کو وصیت زمانے کا موقع تو بہم پہنچایا جاتا۔ اگر وہ وصیت امورِ اجتہادیہ میں سے ثابت ہو جاتی۔ اور اس کے ساتھ اختلاف ضروری ہوتا تو حضرت فاروق اور دوسرے صحابہ اس کے بعد بھی اختلاف کر سکتے تھے جیسے کہ شیخ کا عقیدہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں رسول اللہ سے اختلاف جائز ہے۔ لیکن حضرت فاروق کو علم تھا اگر وصیت سپردِ قلم کی گئی۔ تو مسلمانوں کی اکثریت اسے نافذ تصور کرے گی۔ کیونکہ ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے آں حضرت سے وعدہ فرمایا ہے کہ امورِ دینیہ میں اُن کی غلطی کی اصلاح کی جایا کرے گی۔ اور اُن سے غلطی کو صادر نہیں ہونے دیا جائے گا۔ اور اس وصیت کا تعلق بھی دین ہی سے تھا۔ اس لئے آں حضرت نے فرمایا "قلم دوات

اور کاغذ لاؤ۔ کہ تمہارے لئے لکھوں۔ تاکہ میرے بعد گمراہ نہ ہو سکو"

آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے لکھنے کا ارادہ فرمایا تھا۔ اس کا تعلق دو طرح سے دین سے ثابت ہوتا ہے۔ اوّل یہ کہ یہ حکم خداوندی ہے کہ تم میں سے جب کسی کے پاس موت آ جائے۔ تو وصیت کرے۔ اور آں حضرت صلعم سے دربارۂ عمل صرف یہ ایک آیت ہی باقی رہی تھی۔ کیونکہ اسکو عمل عامہ پہنانے کا یہی اصلی وقت تھا۔ دوم یہ کہ آں حضرت نے لن تضلوا بعدی فرمایا تھا۔ یعنی وصیت کی علت غائی یہ فرمائی تھی۔ کہ اُمت اُن کی وفات کے بعد گمراہ نہ ہونے پائے۔ پھر بڑی بات یہ ہے کہ حضرت عمر کو یہ کیا علم تھا۔ کہ آں حضرت اس علالت سے یقیناً جانبر نہ ہو سکیں گے۔ لیکن حضرت مجدد حضرت عمر کی حمایت عجیب الفاظ میں کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"حضرت فاروق کا شاید یہ خیال تھا۔ کہ لفظ [illegible] سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ (یعنی آں حضرت کے ذہن پر مرض کا غلبہ ہے۔ اور اس وقت میں

کی محبت اور گرفتاری دُور ہو جائے" (٣٠٦)

خدا کا شکر ہے بالکل حق فرمایا۔ اور ہم حضرت مجدد سے کُلی متفق ہیں۔ مولانا روم نے بھی فرمایا ہے ؎

چیست دُنیا از خدا غافل بُدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

لیکن حضرت شیخ مجدد نے اس سے قبل جو کچھ تحریر فرمایا ہے تو کیا وہ مشاہدہ کی بنا پر تھا۔ یا اُن کے اپنے فکر کی پیداوار سے تعلق رکھتا تھا؟ اور اب جو شیخ نے صحیح خیال کا اظہار فرمایا ہے۔ اُس کے بعد بھی اُس پر قائم رہے ہیں یا نہیں۔ اس کا ذکر آگے آتا ہے۔ اور اس کی تائید میں لکھتے ہیں۔

"تو ثابت ہوا کہ اشیاء کا علم حق تعالیٰ کے [illegible] کا منافی نہیں ہے۔ تو اشیاء کا نسیان بھی کچھ ضروری نہیں ہے بخلاف طریقہ وحدۃ الوجود کہ اس میں اشیاء کی گرفتاری کا زائل ہو جانا اشیاء کے نسیان کے سوا ممکن نہیں"

(٢٠٦)

جی ہاں۔ یہاں شیخ بخوبی سمجھ گئے ہیں کہ اگر [illegible] دُہ نسیان فنا کے لئے بطور اصل مان لیا جائے۔ تو پھر وحدۃ الشہود کے

کو حق کے ایمان کے ساتھ شریک کرتے ہیں۔" (۲۰۹)

یہاں حضرت شیخ نے اپنی تنزیہی توحید کی پوری پوری تشریح فرمائی ہے، جو ذات کی نفی پر تمام ہوتی ہے۔ اور ثابت فرمایا ہے کہ حق کا ادراک و شہود اور سب کچھ انسان کے اپنے بنائے ہوئے تصورات کے سوا اور کچھ نہیں۔ اور ذات تعالےٰ ان سے ورار الورا ہے۔ چنانچہ اس سے ثابت ہوا کہ اولیاء اللہ کے دعاوی فنا و بقا صرف اوہام اور ان کے خودساختہ تصورات تھے اسی طرح آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کا یہ فرمانا کہ آپ نے خدا کو دیکھا۔ یا حضرت علی کا ارشاد کہ انہوں نے دل کی آنکھوں سے خدا کو دیکھا۔ نعوذ باللہ وہم اور صرف خودساختہ تصور تھا۔ لیکن حضرت مجدد کو بھی اس تحریر کے بعد معاً خیال آگیا ہے۔ کہ اس سے تو رسول کریم کے دیدار خداوندی کے ارشاد پر بھی ضرب پڑتی ہے تو جیسے شیخ کی عادت ہے۔ کہ بعد میں اپنی غلطی کی تلافی کی سعی کرتے ہیں۔ اس لئے تحریر فرمایا۔

"میرے خیال میں جس وقت دنیا ہی میں محمد رسول اللہ دیدار خداوندی سے مشرف ہوئے۔ تو اگر انکے

آں حضرت سے ہذیان صادر ہو رہا ہے) کیوں کہ آں حضرت نے کبھی کچھ تحریر نہیں فرمایا تھا۔ آں حضرت نے ان تصدیق بھی فرمایا تھا۔ خدا کی رضا حاصل ہو چکی تھی۔ پھر گمراہی کا کیا مطلب"

اس کا مطلب صاف الفاظ میں یہ ہوا۔ کہ حضرت عمر نے آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ہذیان اس لئے منسوب کیا۔ کہ رسول اللہ نے قلم دوات اور کاغذ لانے کا حکم دیا تھا تاکہ تمہارے لئے (وصیت) لکھوں۔ حالانکہ آں حضرت کچھ نہ لکھ سکتے تھے۔ اس لئے حضرت عمر نے یہ خیال کیا۔ کہ آں حضرت اپنے ہوش میں نہیں۔ ہمارے پاس خدا کا کلام موجود ہے جو کافی ہے۔ حسبنا کتاب اللہ......" حضرت مجدد نے بھی اهجر کے معنی ہذیان کے لئے ہیں۔ لیکن حضرت مجدد اگر اس موقع پر حضرت عمر کو خطائے اجتہادی کا مرتکب قرار دیتے تو اس سے حضرت عمر ایک ثواب کے حقدار تو قرار دیئے جاتے۔ لیکن شاید فاروقی خون کی وجہ سے حضرت مجدد نے اپنے جد بزرگوار کی حمایت تو کی۔ لیکن انہیں ایک ثواب سے بھی محروم کر دیا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت مجدد کی نظر

ہے حضرت عمر اور حضرت عبداللہ ابن عباس کا وہ مکالمہ نہیں گزرا۔ جیسے شبلی نعمانی نے بھی اپنی کتاب "الفاروق" میں نقل کیا ہے۔ جس کا مختصر طور پر مفہوم یہ ہے۔ کہ حضرت عمر نے عبداللہ ابن عباس سے فرمایا۔ کہ نبوت بھی تم میں آگئی اور اب خلافت پر قبضہ جمانے کی بھی آرزو رکھتے ہو۔ یہ ہرگز نہ ہو سکے گا۔ اور قضیۂ قرطاس کے متعلق بھی شبلی نعمانی نے الفاروق میں لکھا ہے۔

"حضرت عمر جیسے تیز و تند طبیعت رکھنے والے سے یہ بعید بھی نہیں، کہ انہوں نے ایسا کیا ہو"

تو اس قسم کی تحریریں حضرت مجدد کی مراد کے خلاف ہوتی ہیں اور جو خیالات حضرت مجدد نے حضرت عمر کے متعلق ظاہر کئے ہیں، کہ حضرت عمر کا یہ خیال ہو گیا۔ کہ آں حضرت تو کچھ لکھ سکتے نہیں۔ اس لئے معلوم ہوا کہ شدید مرض میں نعوذ باللہ آں حضرت سے ہذیان صادر ہو رہا ہے۔ لیکن یہ حضرت مجدد کا اپنا خیال ہے۔ اس سے یہ کہاں ثابت ہوا۔ کہ حضرت عمر کا بھی یہی خیال تھا، جو حضرت مجدد نے ظاہر کیا۔ پھر حضرت عمر اتنے نادان تو نہ تھے۔ کہ وہ آں حضرت کے ارشاد اکتب لکم

زمانے کی وجہ سے اتنا بھی نہیں سمجھتے تھے۔ کہ چوں کہ آں حضرت خود کچھ تحریر نہیں کر سکتے۔ اس لئے بے ہوشی میں باتیں کر رہے ہیں انہیں بخوبی علم تھا۔ کہ آں حضرت خود کچھ نہ لکھ سکتے تھے۔ بلکہ دوسروں سے لکھوایا کرتے تھے۔ اور اگر یہ صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو پھر جب وہ آپس میں جھگڑنے لگے۔ تو آں حضرت نے غصہ اور خفگی کا اظہار کیوں فرمایا۔ اور کیوں فرمایا کہ میرے پاس سے چلے جاؤ۔ کیا کوئی طبیب یا ماہر نفسیات یہ ثابت کر سکتا ہے۔ کہ بے ہوشی اور ہذیان کے وقت کسی کو خلاف واقعہ امور پر غصہ بھی آیا کرتا ہے۔ پھر صحابہ کا آپس میں جھگڑنے کا صاف مطلب تو یہی ہے۔ کہ کچھ لوگ حضرت عمر کی رائے کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ اور نہ وہ آں حضرت کو ہذیان منسوب کرتے تھے۔

پھر عجیب بات یہ ہے۔ کہ جس وقت حضرت ابوبکر وفات پانے لگے اور ان کی وصیت لکھنے کے لئے حضرت عثمان کو طلب کیا گیا۔ تو جب وصیت نامہ اس مقام تک پہنچا جہاں ابوبکر نے اپنے بعد کسی دوسرے کو نامزد کرنا تھا۔ تو اس وقت ان پر غشی طاری ہو گئی۔ لیکن حضرت عثمان نے از خود تحریر کیا کہ

کہ عمر کو نامزد کرتا ہوں"۔ اور جب حضرت ابوبکر کو افاقہ ہوا اور دریافت فرمایا کہ کیا لکھا ہے؟ حضرت عثمان نے عرض کی کہ اس کے بعد میں نے لکھا۔ "عمر کو نامزد کرتا ہوں"۔ دریافت فرمایا۔ ایسا کیوں لکھا۔ جواب دیا کہ مجھے یقین تھا۔ کہ آپ عمر ہی کو نامزد فرمائینگے۔ حضرت ابوبکر نے فرمایا "ہاں تم نے صحیح لکھا"

تو ایسے موقع پر کسی نے حضرت ابوبکر سے نہیں کہا۔ کہ ہمارے پاس قرآن موجود ہے۔ وصیت کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اور جب آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بہ قول حضرت شیخ مجدد خلافت کے لئے کسی کو نامزد نہیں فرمایا تھا۔ تو حضرت ابوبکر نے یہ کام کیوں کیا۔

قارئین نے حضرت مجدد کی وہ تحریر پڑھی ہوگی۔ کہ۔
"میں ایک ایسے رنگین مقام پر پہنچا۔ جو حضرت ابوبکر کے مقام سے بلند تھا"۔ اور جب اُن پر اعتراض پڑا۔ تو جواب دیا کہ "اگر کوئی ایک جزو میں ہم سے زیادہ ہو جائے۔ تو کیا حرج ہے"

لیکن ہم کہیں گے۔ کہ اس قسم کی باتیں شکر سے آنکھ رکھتی ہیں

اور اگر شکر بھی نہ ہو۔ شیخ اسکی تاویل کرتے ہیں۔ کہ آقا اپنے خادم کا اکثر امور میں محتاج ہوتا ہے۔ لیکن اس سے آقا کے مراتب کی کمی ثابت نہیں ہو سکتی۔ جیسے کہ آپ نے صفحات گذشتہ میں شیخ مجدد کی تحریر پڑھ لی ہے۔ کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی بعض کمالات۔ حضرت مجدد کے وسیلہ سے حاصل ہوئے اور خود حضرت مجدد کو وسیلۂ محمدی کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔

حضرت مجدد حضرت ابوبکر کی افضلیت کے متعلق لکھتے ہیں۔" وہ شخص جو حضرت امیر رضی اللہ عنہٗ کو حضرت صدیق اللہ عنہٗ سے افضل سمجھتے ہیں۔ وہ اہل والجماعت کے گروہ سے خارج ہو جاتا ہے"۔ (۲۰۲)

ہمیں شیخ کا شکر گذار ہونا چاہیئے۔ کہ یہ نہ فرمایا کہ جو شخص حضرت امیر کو حضرت صدیق سے افضل سمجھتا ہے۔ وہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔ اہل سنت والجماعت سے خارج ہو جانا اتنی بڑی بات نہیں۔ اور نہ اسکی کچھ اہمیت ہی ہے۔ اور نہ کسی خاص فرقے سے متعلق ہونا کچھ مومن ہونے کی قسم سے ہے۔ چنانچہ اسی طرح ایک خاص دائرے میں محصور ہونے کی وجہ سے حضرت

مجدد کی بعض تحریروں سے تعصب کی بُو محسوس ہو جاتی
ہے۔ خدا کرے کہ اُن کے ایسے خیالات سُکر سے متعلق ہوں
اور عرصۂ تصرف میں قدم رنجہ فرمانے سے قبل ظاہر کئے ہوں
کیونکہ ہم شیخ کے متعلق حُسنِ ظن رکھتے ہیں۔ لیکن کیا جائے۔
اظہارِ حق کے بغیر بھی چارہ تو نہیں:

چنانچہ اسی سلسلہ میں شیخ فرماتے ہیں۔ "اگر شیخین کی
افضلیت پر صحابہ کا اجماع نہ ہوتا، اکثر عزلت گزین
اولیا اپنے کشف کی وجہ سے حضرت امیر کی افضلیت
کا حکم کیا ہوتا" (۲۵۱)

بے شک حضرت مجدد ابو بکر کی افضلیت کے متعلق اہلِ
سنت کے اجماع کو تو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن اکثر دوسرے امور
میں وہ اہلِ سنت کے خلاف رائے دیتے ہیں۔ جس کا ذکر ہو
چکا ہے۔ اور آئندہ بھی ہوگا۔

حضرت مجدد ایک طرف تو یہ لکھتے ہیں۔ کہ کثرت فضائل و مناقب
پر فضیلت کی بنیاد ...... نہیں کی جا سکتی۔ اور یہاں صحابہ
کے اجماع کو دلیل بنانا چاہتے ہیں۔ کیونکہ صحابہ نے یکے بعد دیگرے
شیخین کو خلافت کے لئے منتخب کیا۔ آخر صحابہ نے شیخین کی افضلیت

دوسرے صحابہ پر اُن کے مناقب وغیرہ کو مدِ نظر رکھتے ہوئے
ہی تسلیم کی ہوگی جبھی تو انہیں منتخب کیا گیا۔ لیکن کیا بقول شیخ
صرف مناقب و فضائل افضلیت کا معیار ہو سکتے ہیں ممکن
ہے کہ بقول شیخ ایک شخص شیخین سے زیادہ فضیلت رکھتا ہو، جس کے متعلق
کسی مناقب و فضائل کا کسی کو علم نہ ہو۔ نیز اس سلسلہ
میں اہلِ سنت والجماعت کا اجماع بھی مفید مطلب نہیں۔
انہوں نے قصداً صرف شیعوں کے خلاف ہی یہ اجماع کیا ہوگا۔
جیسے ہر دانا انسان سمجھ سکتا ہے۔ صوفیہ جس حیثیت سے جناب
مولا علی کی افضلیت کے قائل ہیں۔ اُس کی شان ہی جدا
ہے۔ صوفیہ حضرت علی کی افضلیت کی بنیاد کی خشت دوسرے
صحابہ کی مخالفت پر نصب نہیں کرتے۔ افسوس ہے کہ علماء نے
حق کے مقابلہ میں جنبہ داری اور باہمی مخالفت کا راستہ
اختیار کیا۔ اور کچھ شک نہیں۔ کہ علم، اسرار و معارف کے
سلسلہ میں حضرت علی کا درجہ تمام صحابہ سے بلند ہے۔ جس کا
اعتراف خود حضرت شیخین نے کیا ہے۔ اور سلسلہ ہائے طریقت کی
منتہا بھی انہی کی ذات بابرکات ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق
گلشن راز میں ہے۔ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

فرماتے ہیں۔ "مجھے معراج کی شب آسمانوں کی طرف لے
جایا گیا۔ تو تمام انبیاء استقبال کو آئے۔ خدا نے مجھے وحی
کی، کہ: اے محمدؐ! ان انبیاء سے دریافت کرو۔ کہ تم کس امر
پہ مامور ہو۔ انہوں حضرت کا یہ سوال سنکر فرمایا۔ کہ ہم
لا الٰہ الا اللہ اور آپ کی نبوت اور علیؑ کی ولایت
کی شہادت دینے پر مامور ہیں۔"

جب زمانہ میں حضرت مجدد کی "نسبت" اپنے پیر سے مستحکم تھی حضرت
علی سے بھی اُن کی نسبت عقیدت بڑھکر تھی۔ اُس وقت
اپنے پیر کو لکھتے ہیں۔

"آخر آپ کی توجہ سے اس مقام کا قابل ہوا....
اور اُس وقت یہ خیال پیدا ہوا۔ کہ یہ آپ کی خدمت
کا ثمر ہے۔ اور عرض کیا گیا حضرت امیر کرم اللہ وجہہ
فرماتے ہیں، کہ" میں اس لئے آیا ہوں۔ کہ تجھے آسمانوں
کا علم بتاؤں۔ اور جب میں اچھی طرح متوجہ ہو گیا
تو تمام خلفائے راشدین کے درمیان اس مقام کو
حضرت امیر کرم اللہ وجہہ کے ساتھ مخصوص پایا" (۷)

بے شک خیر الامور اوسطہا جو آیا ہے۔ دائرے کے مرکز

کی جو حیثیت ہوتی ہے۔ حضرت مجدد نے خود اس پر روشنی ڈالی
ہے۔ جسے آپ پڑھ آئے ہوں گے۔ لیکن کچھ عرصہ گزرنے کے بعد
حضرت مجدد نے حضرت علی کے مشہور قول "لو کشف الغطاء
ما ازددت یقیناً" یعنی اگر درمیان سے پردہ ہٹا بھی
دیا جائے۔ تو میرے یقین میں کوئی بیشی نہیں ہوگی۔ کے
متعلق لکھا ہے۔ کہ

"یہ ناسوت کی طرف مراجعت کرنے سے قبل فرمایا
ہوگا۔ کیوں کہ آپ خود رجوع کے بعد یقین کے متعلق
مستور اور عوام الناس کی طرح دلائل کے محتاج ہوئے
وہ بھی اس شرط پہ اگر حضرت امیر سے یہ کلام ثابت
بھی ہو سکے؟" (۱۸۱)

اس تحریر میں ایک تو یہ کہ شیخ کو اس قول میں شک ہے
کہ حضرت علی کا ہے بھی یا نہیں۔ دوم یہ کہ یہ کلام حضرت علی سے
اُس وقت صادر ہوا تھا۔ جبکہ آپ عالم سکر میں تھے۔ اور
منزل تمام نہیں ہوئی تھی۔ جبکہ جس وقت ناسوت کو مراجعت
فرمائی۔ تو پھر آپ عوام الناس کی مانند وجود خدا اولیٰ کے متعلق
دلائل کے محتاج ہو گئے۔ کیوں کہ آپ سے وہ یقین مستور ہو گیا

تھا۔ جو آپ نے فنافی اللہ کی منزل میں حاصل کیا تھا۔
لیکن ہم عرض کریں گے۔ کہ حضرت مجدد کے یہ دو خیال
صحیح نہیں ہیں۔ حضرت شیخ اپنے طریقہ کو صحابہ کا طریقہ کہتے
ہیں۔ اور فرماتے ہیں۔ کہ صحابہ کو آں حضرت کی پہلی ہی صحبت
میں وہ کچھ حاصل ہوتا تھا جو دوسروں کو انتہا میں بمشکل
حاصل ہو سکے۔ تو اگر شیخ علی کو بھی صحابہ میں داخل سمجھتے ہیں تو
تو انہیں بھی کچھ حاصل ہو گیا ہوگا اگر درمیانی حجاب اٹھ بھی جاتا
تو آپ کے یقین میں کوئی زیادتی پیدا نہ ہوتی۔ جو آں حضرتؐ
کی دائمی صحبت میں حاصل میں ہوا تھا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ قول یقیناً مولائے کائنات حضرت علی
مرتضیٰ کا ہے۔ اور وہ آں حضرت صلعم کی مانند کسی
وقت بھی جذب و عشق سے مغلوب نہ ہو سکے تھے۔ کیونکہ آپ
خاتم الاولیا تھے۔ اور خاتم الانبیا سے تربیت یافتہ تھے۔
آپ والدہ کے شکم میں ہادی تھے۔ کیونکہ آپ والدہ کو
کسی بت کے سامنے سر جھکانے سے شکم ہی میں مانع ہوا
کرتے تھے (نور الابصار)
سید گیسو درازؒ فرماتے ہیں" علی کو اس وقت

سے ولایت، اور خلافت حاصل تھی۔ جبکہ وہ اور
آں حضرتؐ کو ایک ہی نور کی حیثیت سے حضرت
ہودؑ کی پشت میں داخل فرمایا گیا تھا۔

چنانچہ حدیث خلقت انا و علی من نور واحد
اس پر گواہ ہے۔ اور ہر دو پاک پشتوں میں منتقل ہوتے
ہوئے حضرت عبداللہ اور ابو طالب کی پشت تک پہنچے
صوفیا کا اس پر مکمل اتفاق ہے۔ کہ جو علم و مشاہدہ
منزل میں حاصل ہوتا ہے۔ رجوع ہونے کے بعد وہ پختہ
رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ اگر وہ علم نسیاً منسیاً ہو جاتا تو
اولیائے کامل عوام کی تربیت پر کیونکر قادر ہو سکتے۔ جن
منازل کا خود انہیں علم نہ ہوتا تو وہ دوسروں کو کیا بتاتے
ایک رنگروٹ جب اپنا کورس مکمل کر کے سپاہی بنتا
ہے۔ تو کیا وہ ان مشقوں کو فراموش کر دیتا ہے۔ اور جنگ
کے موقع پر چونکہ وہ تمام فراموش کر چکا ہوتا ہے۔۔۔۔
اسلئے اب وہ پھر مشقوں کا محتاج ہوتا ہے۔ حالانکہ خود
شیخ مجدد بار بار فرماتے ہیں۔ کہ طریقت میں شریعت کا
اجمال تفصیلی رنگ اختیار کرتا ہے۔ اور خود حضرت شیخ

نے معارف و اسرار کے جو دریا بہائے ہیں. عرش و کرسی. عالم امر و خلق. ذات و صفات اور "عین" و ظل کے متعلق جو ارشادات کئے ہیں. کیا وہ رجوع کرنے کے بعد فراموش کر دیئے تھے. اگر ایسا ہوتا، تو آپ کے مکتوبات میں تمام اسرار کیونکر موجود ہوتے. تو اگر حاصل ہونے کے بعد وہ علم و یقین مستور ہو جاتا ہے تو ایسے علم کے حصول سے فائدہ؟ اور اس قدر بے انتہا مجاہدات میں اپنے آپ کو مبتلا کرنے سے حاصل؟ چنانچہ یہ علم و یقین اس لئے بھی مستور نہیں ہوتا۔ کہ سالک کے مجاہدے اور مشاہدے کا ثمر ہوتا ہے. جو شے عمل میں آ جائے اُس کا مستور ہو جانا کس عقل میں آ سکتا ہے، ہاں. ہو سکتا ہے. کہ حضرت مجدد نے اپنے مسلک کے اثرات محسوس کرنے کے بعد حضرت علی کے حالات کو بھی ویسا ہی سمجھا ہو. کیونکہ نقشبندیہ سالک بقول حضرت مجدد انتہا میں غم و الم و دلبرگی میں مبتلا ہو جایا کرتے ہیں.

تو غرض یہ کرنا تھا. کہ مرشد سے نسبت عقیدت بڑھتے ہی حضرت شیخ نے حضرت علی کے اقوال پر بھی شک کر دیا. کیا اس لئے کہ خواجہ باقی باللہ کی تعلیمات سے اب حضرت مجدد

کا یقین اٹھ گیا تھا. یا یہ کہ وہ تعلیمات آپ کے خیال میں گمراہ کن تھیں. تو اس کا سلسلہ حضرت خواجہ باقی باللہ سے اوپر تک جانا ضروری تھا.

راقم الحروف نے چشتیہ و قادریہ بزرگوں کا جو تھوڑا بہت پس خوردہ کھایا تھا. اور اس سلسلہ میں جن در اصل کا مشاہدہ ہوا ہے. وہ کیسے فراموش ہو سکتا ہے. اور وہ علم کیسے مستور ہو سکتا ہے. اور راقم علم و یقین کے سلسلہ میں عوام کی مانند دلائل کا محتاج کیسے ہو سکتا ہے. اور جیسے کہ کہا گیا ہے. اگر شیخ نے وہ تمام معارف و اسرار عالم ناسوت کی طرف رجوع کرنے کے بعد ارشاد کئے ہیں. تو وہ آپ کو کیسے یاد آ سکے. اور وہ یقین جو ان اسرار و معارف پر تھا، کیوں نہ مستور ہو گیا. اور اگر وہ عالم سکر میں بیان کئے گئے ہیں. تو وہ بوجہ اعتبار ساقط تصور ہونے چاہئیں. کیونکہ عالم سکر کی باتیں کسی کی تربیت کے لئے مفید نہیں بلکہ [illegible] ثابت ہوا کرتی ہیں.

تو حقیقت یہ ہے. جیسے کہ کہا گیا ہے کہ شیخ کی نسبت جب مرشد سے منقطع ہو گئی. تو اُن سے وہ علم و یقین بھی

مستور ہو گیا جو اُنہوں نے حضرت خواجہ باقی باللہ کی توجہ سے حاصل کیا تھا۔ جیسے کہ آپ حضرت علی کی نسبت شیخ کی وہ تحریر پڑھ چکے ہیں۔ ورنہ اس طرح صراحت کا انکار کرنا تو حضرت مجدد جیسے انسان سے ہرگز متوقع نہیں ہو سکتا۔ لیکن، ہم کہتے ہیں۔ کہ اُن سے وہ علم من وجہٖ مستور تھا شرشتی بات ہو گی۔ کہ شیخ کو وہ حاصل شدہ علم معیارِ صداقت سے گرا ہوا معلوم ہو گا۔ کیونکہ خود فرماتے ہیں۔ کہ وہ ابتداء میں وحدۃ الوجود کے قائل تھے اور توحید کی وجودی میں اُنہیں بہت سے اسرار حاصل ہوئے تھے۔ لیکن انقطاع نسبت کے بعد توحید وجودی سے انکار کرنے لگے۔ گو توحیدِ وجودی کا علم حاصل فرمایا تھا۔ اور حضرت علی کی اُس افضلیت سے بھی انکار کر دیا جسے صوفیہ ایک خاص رنگ میں تسلیم کرتے ہیں۔ اگر علم فراموش ہو گیا ہوتا۔ یا مستور ہو گیا ہوتا۔ تو تردید کس شے کی کرتے۔

حضرت مجدد خلفاء کی افضلیت ترتیب خلافت کی رُو تسلیم کرتے ہیں۔ اور جب شیخ اکبر خلافت کو حضرت عمر کی وجہ سے بیان کرتے ہیں تو حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ کہ حضرت عمر

کی وجہ سے خلافت اُن کے مدارج کی مساوات کی دلیل نہیں ہے۔ خلافت جدا شے ہے اور افضلیت جدا۔ (۲۶۶)

خرقِ عادت کے سلسلہ میں حضرت مجدد حضرت علیؓ اور سید عبدالقادر جیلانیؒ کے کمالات کے قائل ہیں۔ لیکن اس شے کو افضلیت کا سبب تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے لکھتے ہیں۔

"خرقِ عادت دو قسم پر ہے۔ اول وہ کہ خدا کے اُن علوم و معارف کے متعلق جو حق تعالیٰ کی ذات و صفات و افعال سے متعلق ہوں۔ اور وہ عقل کے ماسوی متعارف معتاد کے خلاف ہوں۔ جس سے اپنے خاص بندوں کو مشرف فرماتا ہے۔ دوم مخلوقات کی صورتوں کا کشف ہے۔ اور پوشیدہ اشیاء پر اطلاع ہے۔ قسم اول اہلِ حق اور صاحبانِ معرفت کے لئے مخصوص ہے۔ اور دوسری قسم سچے جھوٹے سب کو حاصل ہے۔" (۲۶۳)

اور اسی پہلی قسم کے متعلق حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ اس کا سرچشمہ حضرت علی ہیں۔ جو بابِ علم ہیں۔ جیسے کہ صفحاتِ گزشتہ میں لکھا گیا۔ اور اسی قسم اول میں حضرت علی تمام

۱ سباد کے پیشوا ہیں۔ اور جو اس دروازہ کے بغیر دوسرے
راستے سے جائے تو کوشش و مجاہدہ سے صرف قسم دوم
حاصل کر سکے گا۔ لیکن چونکہ وہ بقولِ شیخ جھوٹے اور سچے ہر
دو کو حاصل ہو سکتا ہے اس لئے اس میں استدراج کا زیادہ
خطرہ ہے۔

حضرت مجدد کو یہ حق تو حاصل ہے۔ کہ وہ شیخین کی افضلیت
کا اعتقاد رکھیں۔ اور اسی طرح ہر مسلمان کو یہ حق حاصل
ہے کہ وہ صحابہ میں سے کسی کی افضلیت کا دیانتداری سے
قائل ہو۔ لیکن شیخ افضلیتِ شیخین میں زبردست افراط سے
کام لیتے ہیں۔ لیکن یہ خیال نہیں کرتے۔ کہ کبھی کبھی اُن کے
قلم سے ایسی تحریر بھی نکل جاتی ہے۔ کہ وہ بالواسطہ شیخین کی
افضلیت پر حملہ متصور ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک وبا کی تباہ کاری
کے سلسلہ میں رقم طراز ہیں۔

"ہمارے اعمالِ بد کی شامت کی وجہ سے اس وبا سے
پہلے جو ہم سے ہلاک ہو گئے۔ جو ہم سے زیادہ اختلاط
رکھتے تھے۔ اور اس کے بعد عورتیں کہ ان کے وجود
پر نوعِ انسانی کی بقا کا مدار ہے۔ عورتیں مردوں سے

زیادہ ہلاک ہو گئیں۔ اور جو اس وبا میں موت سے
فرار ہوا اور بچ رہا۔ تو اُس نے اپنی زندگی چاک ڈال
دی۔ اور جو نہ بھاگا اور مر گیا۔ اُسے شہادت کی
موت مبارک ہو۔"
(۹۹ ۲)

شاید شیخ نے تاریخ اسلام میں اُس وبا کا ذکر نہیں پڑھا
تھا۔ جبکہ حضرت عمرؓ حضرت ابو عبیدہ بن الجراح سے
ملنے شام تشریف لے جا رہے تھے۔ تو انہیں وبا کی اطلاع مل
گئی تھی۔ تو ارادہ ملتوی کر دیا تھا۔ حضرت ابو عبیدہ نے
انہیں لکھا تھا۔ کہ آپ قضا سے فرار اختیار کرتے ہیں اور
حضرت عمرؓ نے جواب دیا تھا۔ کہ ہاں میں قضا سے قضا کی
طرف فرار کر رہا ہوں۔

شیخ کا اس طرف خیال منتقل نہیں ہوا۔ ورنہ وہ شاید
اس خیال سے مذکورہ بالا سطور سپردِ قلم نہ کرتے کہ ممکن ہے
اس سے حضرت عمرؓ کی افضلیت کو دھچکا لگے۔ اور اگر اس
سے باخبر ہوتے۔ تو مذکورہ بالا تحریر کی بجائے علیکم بسنتی
وسنتِ خلفائے راشدین پیش فرماتے۔

چنانچہ اس کے بعد حضرت مجدد علامہ سیوطی کے حوالے سے

یہ بھی لکھا ہے۔

"یہ طاعون سے بھاگ جانا یوم زحف یعنی کفار کی جنگ سے بھاگ جانے کے مرادف ہے۔ اور کبیرہ گناہ ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مکر و استدراج ہے۔ کہ بھاگنے والا سلامت رہتا ہے۔ اور صبر کرنے والا ہلاک ہو جاتا ہے۔" (۲۹۹)

اگرچہ وبا کے ماحول سے بھاگنا یا صبر کرنا علماء میں مختلف فیہ ہے۔ لیکن حضرت مجدد نے علماء کے ایک گروہ کی اس مسئلہ میں تائید فرمائی ہے۔ وہ حضرت عمر کی افضلیت پر حملہ ہے۔ جس کے متعلق ہم یہ عرض کریں گے۔ کہ حضرت عمر کا موقف ٹھیک تھا۔ کیوں کہ آپ تا حال وہاں نہیں پہنچے تھے۔ صحیح بات یہ ہے۔ کہ جو موجود ہے۔ وہ نہ بھاگے اور جو موجود نہیں وہ وہاں نہ جائے۔

حضرت مجدد حضرت علی کے متعلق لکھتے ہیں۔--

"پس امیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ کہ دو شخص میرے حق میں ہلاک ہوں گے۔ ایک وہ جو میرے حق میں افراط کرے اور جو کچھ مجھ میں نہیں میرے

لئے ثابت کرے اور دوم وہ جو مجھ سے دشمنی کرے۔ اور عداوت کی وجہ سے مجھ پر بہتان لگائے" (۲-۳۶)

ہم اس تحریر سے متفق ہیں۔ لیکن کیا حضرت علی کے حق میں ہی افراط کرنا موجب ہلاکت ہے یا یہ اصول دوسرے صحابہ پر منطبق ہو سکتا ہے۔ پھر امیر معاویہ اور اس کے خاندان کے متعلق حضرت مجدد کا جو حسن ظن ہے اس تحریر کی روشنی میں وہ کہاں تک حق بجانب کہا جا سکتا ہے حالانکہ ہم حضرت مجدد کے متعلق نہیں کہہ سکتے کہ آپ تیم و تم سے تعلق رکھتے ہوں گے امیر معاویہ اور ان کے ساتھیوں کے متعلق تو یہ حقیقت آفتاب نصف النہار کی مانند ظاہر و باہر ہے کہ صرف انہوں نے نہیں بلکہ ان کے باپ دادا نے بھی حضرت علی کے آباؤ اجداد سے دشمنی رکھی۔ اور امیر معاویہ تو حضرت علی کے کھلے ہوئے دشمن تھے اور اسی دشمنی کی وجہ سے ہی انہوں نے حضرت علی پر قتل عثمان کا بہتان تراشا۔ صرف یہی نہیں بلکہ وہ اور ان کے جانشین منبروں پر خطبوں میں حضرت علی پر لعنت کرتے رہے صرف عمر بن عبدالعزیزؒ کے تھوڑے سے عرصہ خلافت میں اس کی بندش کرائی گئی تھی۔ لیکن سچی بات تو یہ ہے کہ ہمیں کبھی کبھی حضرت مجدد کی نیت پر شبہ سا آجاتا ہے۔ کہ وہ معاویہ کی اس کھلی ہوئی

دشمنی کو خطائے اجتہادی کی ردا پہنا دیتے ہیں۔ حالانکہ جیسا کہ کہا گیا یہ دشمنی امیر معاویہ کو باپ دادا سے میراث میں ملی تھی۔ بلکہ خون میں رچ کر آئی تھی، جو بظاہر اسلام قبول کرنے کے بعد بھی موجود بلکہ پہلے سے شدید تر رہی اور یہی وجہ ہے۔ کہ آں حضرت نے انہیں مولفتہ القلوب میں شامل فرمایا تھا۔ اس لئے کہ اُن کے اسلام پہ آں حضرت کو اعتماد نہ تھا۔ اور فتح مکہ کے دن جس طور سے ابو سفیان نے آنحضرت کی رسالت کا اقرار کیا تھا۔ آجکل بھی اگر لوگ اُسے پڑھیں۔ تو سمجھ لیں گے۔ کہ اُس کی اصلیت کیا تھی: لیکن حضرت شیخ کی دلیل اس سلسلہ میں یہ ہے۔ کہ

"پس اُمت کے مجتہدوں کے لئے یہ لازم نہیں کہ امورِ اجتہادیہ میں پیغمبر کی رائے کی متابعت کریں؟"

(۵۵-۲)

اور اگرچہ آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بار بار فرمایا ہے کہ جو علی سے جنگ کرے۔ اُس نے مجھ سے جنگ کی، اور یہ کہ اے اللہ تو اُسے دوست رکھ جو علی کو دوست رکھے۔ اور تو اُس کا دشمن ہو جس نے اُس سے دشمنی کی اور

نور الابصار مطبوعہ مصر میں لکھا ہے۔ کہ حضرت ابن عباس اور دیگر صحابہ کہتے ہیں۔ کہ ہم منافقوں کو دشمنِ علی ہونے کی وجہ سے پہچانا کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود بھی جس نے اس کے خلاف کیا وہ جائز گردانا گیا۔ کیوں کہ ہر وہ شخص جو حضرت علی کا مخالف ہو حضرت مجدد کے خیال میں مجتہد کا درجہ رکھتا ہے۔ اور اُس کے لئے لازم نہیں۔ کہ اس معاملہ میں آنحضرت کی متابعت کرنا ضروری سمجھے۔ لیکن ہمیں حضرت مجدد کی مذکورہ بالا تحریر سے اختلاف ہے۔ نبیؐ کے احکام دو قسم کے ہیں دینی اور دُنیوی۔ اُمورِ دینی میں کوئی مجتہد یا امام اپنے نبی کی مخالفت کا مجاز نہیں ہو سکتا۔ اور اگر کسی نے مخالفت کی تو وہ دین سے خارج ہو جائے گا۔ بشرطیکہ اسے نبیؐ کی رائے سے اطلاع ہو چکی ہو۔ اور اس کے باوجود مخالفت کرے۔ یا خواہشِ نفس کی وجہ سے قولِ نبی کی تاویل کرے۔ باقی رہے امورِ دُنیوی جن میں مجتہد تو کیا عام لوگ بھی نبی کی رائے کی پابندی اصولِ دین سے نہیں سمجھتے۔ اور اس کے متعلق آں حضرتؐ خود بھی رخصت عطا فرما گئے ہیں۔ اور فرمایا ہے کہ تم اپنے دُنیوی اُمور کو خود اچھی طرح سمجھتے ہو۔ لیکن نبی کے ایک حکم

کے متعلق جب تک یہ معلوم نہیں ہو جاتا۔ کہ دنیا سے متعلق ہے یا دین سے۔ متابعت نہ کرنے کا ارادہ کرنا مطلقاً ناجائز ہے جس کی وضاحت آئے گی۔

اب امامت کے متعلق حضرت شیخ کا ارشاد سن لیجئے فرماتے ہیں۔

"اگر امامت کی بحث ضروریات دین اور اصول شریعت سے متعلق ہوتی۔ جیسے کہ شیعہ گمان کرتے ہیں تو ضروری تھا۔ کہ حق تعالیٰ اپنی کتاب مجید میں استخلاف کا تعین فرماتا۔ اور خلیفہ کو مشخص فرماتا۔ اور حضرت پیغمبر علیہ السلام بھی ایک شخص کے لئے خلافت کے احکام صادر فرماتے۔ اور تنصیص اور تصریح کے طور پر ایک شخص کو خلیفہ مقرر فرماتے۔ اب جبکہ قرآن و سنت میں اس کے لئے کوئی احکام نظر نہیں آتے۔ تو معلوم ہوا۔ کہ امامت کی بحث دین کے فضول سے تعلق رکھتی ہے۔ نہ کہ دین کے اصول سے"۔ (۲-۶۰)

اس تحریر میں شیخ نے امام اور خلیفہ کو ایک ہی تسلیم کیا ہے اور امام کی تعبیر خلافت سے کی ہے اور اس کے باوجود بھی اُن

کے خیال میں اس کا تعلق دین کے فضول سے ہے۔ اور جب امامت دین کے فضول سے تعلق رکھتی ہے۔ تو خلافت کیوں کر دین کے اصول سے متعلق ہو گی۔ حالانکہ خدا نے صاف فرما دیا ہے۔ اور وعدہ فرمایا ہے۔ کہ جو لوگ ایمان لائے۔ اور اعمالِ صالحہ بجا لائے۔ خدا انہیں زمین پر خلیفہ بنائے گا۔ اور ظاہر ہے کہ انبیائے سابقین کی امتوں میں نبی کا خلیفہ یا تو خود خدا ہی مقرر کرتا تھا اور یا وہ نبی وصیت کر کے مقرر کرتے ضروری ہے۔ کہ امت محمدی میں بھی سنت اللہ اسی طرح جاری رہے اور لازم ہے۔ کہ خدا یا رسولِ خدا صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا تعین کیا ہو۔ ورنہ چیر تو لازم آئے گا۔ کہ خلافت کا وعدہ خدا نے اپنے صالح بندوں سے کیا ہے۔ اور یہ امت چونکہ صالح نہ تھی۔ اس لئے خدا نے اسے نعمت خلافت سے محروم رکھا۔ یا خاکم بدہن آں حضرتؐ سے کوتاہی عمل میں آگئی۔ اور آپ نے کسی کو خلیفہ نامزد نہیں فرمایا۔ اور شیخ بھی یہی فرماتے ہیں۔ کہ نہ اللہ نے اس کا تعین کیا اور نہ رسولؐ نے۔ کیوں کہ امامت یا خلافت کا مسئلہ شیخ کے خیال میں اصول دین سے تعلق ہی نہ رکھتا تھا۔ بلکہ دین کے فضول سے تعلق رکھتا ہے۔ لیکن

حق تعالیٰ کا وعدہ حق ہے۔ ان اللہ لایخلف المیعاد۔ ضروری
ہے۔ بلکہ یقینی ہے۔ کہ خدا نے آں حضرت کی وفات سے قبل
ہی خلیفہ متعین فرمایا ہو۔ ورنہ پھر یہ ایک حقیقت ثابتہ
ہو گی۔ کہ یہ اُمت صلحاء سے یکسر خالی تھی۔ اور آں حضرت صلعم
اپنے خدائی مشن میں ناکام رہے تھے۔ اور یا خدا نے اپنے رسول
کو ہدایت کی ہو گی۔ کہ وہ اپنا ایک خلیفہ متعین فرمائیں لیکن
حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ کہ یہ کام نہ خدا نے کیا نہ رسول نے۔
اور یہاں ہمارے دل میں یہ بات پیدا ہو جاتی ہے۔ کہ خدائے
تعالیٰ کا فرمان مان لیا جائے۔ یا حضرت مجدد کا قول۔ ہمارا ایمان
ہے۔ کہ حق تعالیٰ نے یقیناً خلافت کا تعین فرمایا ہوگا۔ اور یا اپنے
رسول کو خلیفہ متعین کرنے کی ہدایت فرمائی ہو گی۔ یہ دوسری
بات ہے۔ کہ ہمیں کسی وجہ سے اس کا علم نہ ہو سکے۔ عدم
علم سے عدم شئے لازم نہیں آتا۔ صالحین کے اندر خلیفہ مقرر
کرنا حق تعالیٰ کا وعدہ ہے۔ اور ہمارا ایمان ہے۔ کہ آں حضرت
کی اُمت کم از کم اُس زمانہ میں تمام اُمتوں سے زیادہ صالح
اُمت تھی۔ اور انشاء اللہ اب بھی اُس سے یہ فضیلت کوئی
نہیں چھین سکتا۔ ہاں۔ شیعہ حضرات خم غدیر والی حدیث

من کنت مولاہ فھٰذا علیٌ مولاہ۔ کو حضرت علی
کی جانشینیٔ رسول اور خلافت کے متعلق پیش کرتے ہیں۔ جس
کی روایت اہل سنت والجماعت کی طرف سے ہوتی ہے۔ لیکن
اہل سنت اس حدیث کو اُن معنوں میں تسلیم نہیں کرتے جن
معنوں میں شیعہ تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ مولا کے معنی دوست اور
ہمدرد وغیرہ کے لیتے ہیں۔ اُسے آقا و مولا کے معنوں میں نہیں
لیتے۔ اور ابن تیمیہ یقین کے ساتھ کہتے ہیں۔ کہ بوقت وفات
جب آں حضرت نے قلم دوات اور کاغذ طلب فرمایا تھا آپ
حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کے لئے پروانہ لکھنا چاہتے تھے لیکن
جب لوگوں نے باہمی مخالفت اور جھگڑا شروع کیا۔ تو فرمایا
چھوڑ دو۔ میری اُمت خود فیصلہ کر دے گی۔ چنانچہ اُمت
نے ابو بکر کے حق میں فیصلہ کر دیا۔

تو اس کا صاف مطلب یہ ہوا۔ کہ آں حضرت تو تعین خلیفہ
سے متعلق وصیت فرمانا چاہتے تھے۔ لیکن بعض لوگوں نے جھگڑا
کیا اور خلیفہ کے متعین کرنے کا موقع آنحضرت کو نہ دیا۔ لیکن
بعض لوگوں کا کہنا ہے۔ کہ حضرت عمر اور اُس کے حامی اس
بات کا اندیشہ کرنے لگے تھے، کہ کہیں علی کی خلافت کے لئے

پروانہ نہ لکھوایا جائے۔ لیکن حضرت مجدد کا یہ ارشاد کہ اس کے متعلق آں حضرت نے کوئی وصیت نہیں فرمائی، اس بات کے خلاف ہے۔ جو علمائے اہل سنت والجماعت کہتے ہیں۔ کہ مرض الموت کے دنوں میں ایک دفعہ آں حضرت صلعم نے حکم دیا تھا، کہ حضرت ابو بکر نماز کی امامت فرمائیں۔ اور یہ اشارہ تھا۔ حضرت ابو بکر کے تعینِ خلافت کا۔ لیکن جب صحابہ نے خلافت قائم کرلی۔ تو اسے اس قدر دینی اہمیت حاصل ہوئی کہ خلیفہ کا دشمن خدا و رسول کا دشمن متصور ہونے لگا۔ لیکن حضرت عمر کے خیال میں اس خلافت کی جو قیمت تھی۔ وہ حضرت مجدد کی زبانی سن لیجیے۔ فرماتے ہیں۔

"اور حضرت فاروق کہا کرتے کہ اگر کوئی خریدار پیدا ہو جائے۔ تو اس خلافت کو اُس کے ہاتھ ایک دینار کے عوض فروخت کر دوں گا"
(۹۶-۲)

تو جب حضرت فاروق کی نظر میں خلافتِ نبوی کی قیمت صرف ایک دینار ہے۔ اور شاید اسی لئے حضرت مجدد بھی خلافت کو فضولِ دین سے سمجھتے ہیں۔ تو پھر خلفاء کی افضلیت ترتیب خلافت سے کیوں تسلیم کرتے ہیں۔ جس شے کی قیمت

..... ایک دینار ہو۔ اُس کی وجہ سے کیوں کسی کو کسی اور سے افضل سمجھ لیا جائے۔ لیکن شیخ کا یہ بھی خیال ہے۔ کہ خلیفہ کا یہ فرض ہوتا ہے۔ کہ فتنہ کا استیصال کرے۔ اور باغیوں کو سزا دے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"اور حضرت امیر رضی اللہ عنہ نے خلافت کے لیے معاویہ سے جنگ نہیں کی تھی۔ بلکہ باغیوں سے جنگ کرنا فرض سمجھتے تھے۔ اور اس وجہ سے جنگ کی تھی۔ اللہ تعالے فرماتا ہے۔ فقاتلوا التی تبغی حتیٰ تفئی الی امر اللہ۔ یعنی تم باغی گروہ سے اس وقت تک جنگ کرتے رہو۔ کہ وہ اللہ کی طرف لوٹ آئیں۔"
(۹۶-۲)

اس تحریر میں حضرت مجدد نے نہ صرف امیر معاویہ کو باغی تسلیم کیا ہے۔ بلکہ یہ مان لیا ہے۔ کہ خلافت امر اللہ پہ قائم تھی۔ اس لئے کہ معاویہ نے حضرت علی کو خلیفہ ماننے سے انکار کر دیا تھا۔ اور بیعت نہیں کی تھی۔ اور حضرت علی بھی اسی خلافت کے تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے لڑائی پر مجبور ہو گئے تھے۔ کیوں کہ حضرت علی کے نزدیک، بقول حضرت مجدد

حضرت عمر کی مانند خلافت کی قیمت ایک دینار نہیں تھی۔ اور اس کے قیام کے سلسلہ میں جو ہزاروں مسلمانوں کا خون بہا۔ وہ بھی حضرت علی کے نزدیک جائز تھا۔ اور شہادت کا خون تھا۔ اور جن مخالفوں کا خون بہایا گیا تھا۔ وہ منکروں، باغیوں اور نافرمانوں کا خون تھا۔ جو خدا اور رسول سے مقابلہ کرتے وقت بہا تھا۔ کیوں کہ بموجب فرمانِ خداوندی وہ باغی تھے۔ اور انہوں نے امر اللہ کی طرف رجوع نہیں کیا۔ اور جاہلیت کی موت مرے۔

جیسے کہ کہا گیا۔ اگر حضرت مجدد قضیۂ قرطاس کے متعلق حضرت عمر سے اجتہادی غلطی منسوب کرتے۔ تو اس قدر دُور از کار توجیہات و تاویلات کی ضرورت ہی نہ رہتی۔ بات کا تصفیہ ہو جاتا۔ لیکن حضرت مجدد اس معاملہ میں نہایت پامردی سے قائم ہیں۔ اور حضرت عمر کے مقابلہ میں آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کو نعاکم بدہن بر سرِ خطا سمجھتے ہیں، یا یہ کہ حضرت عمر کو بر سرِ صواب سمجھتے ہیں۔ اور اس کے لئے کچھ مقدمات بھی پیش کرتے ہیں، لکھتے ہیں۔

"ماینطق عن الھویٰ صرف قرآن کے متعلق ہے۔ نبی کا قول خدا کا قول نہیں۔ دوم یہ کہ نبی سے غلطی ہو

سکتی ہے۔ جیسے بدر کے قیدی۔ دوم یہ کہ اُن سے نماز میں سہو ہو گیا تھا جسے ذوالیدین نے یاد دلایا۔ اور اُس وقت پہلے چنگے تھے۔ تو بیماری میں اُن سے کیوں کر خطا سرزد نہ ہو گی۔ اور اس اعتراض کا کہ اگر رسول ہذیان کہہ سکتا ہے تو امورِ شرعیہ سے اعتبار اُٹھ جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ خدا اُس کی اصلاح کرتا ہے"۔

لیکن شاہ ولی اللہ کی بھی سُن لیجئے: "ایک شخص نے آں حضرت سے پوچھا۔ کہ کیا حج ہر سال فرض ہے آں حضرت نے جواب دیا۔ اگر میں اس کا جواب اثبات میں دوں تو تم پر فرض ہو جائے گا۔ لیکن اُسے ہر سال پورا نہ کر سکو گے۔ اور جب نہ کر سکو گے۔ تو تم پر عذاب نازل ہو گا۔ اس سے معلوم ہُوا کہ آپ کا ہر گفت دین کے متعلق گفتِ خداوندی تھا"۔ (حجۃ اللہ البالغہ)

یہ تو ہُوا شاہ ولی اللہ کا بیان۔ باقی رہی امیران بدر کی دلیل۔ تو اس دلیل کو اس موقع پر پیش کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ وہ بھی اس شرط پہ اگر یہ واقعہ من کل الوجود صحیح بھی ثابت ہو سکے اور ایسے اکثر امور ہیں جو دنیا کے لین دین سے متعلق

تھے۔ آں حضرتؐ نے اکثر صحابہ کی رائے کو پسند فرمایا ہے۔ نماز میں
سہو اُمت کے لئے نمونہ قائم کرنا تھا۔ اور یہ عین خدا کے منشا سے
ہوا تھا۔ جسے خطا نہیں کہا جا سکتا۔ خطا تو یہ ہوتی۔ کہ آپ نماز کو
اصول کے خلاف پڑھا دیتے۔ اور اُسے اسی طریقہ پر واجب
گردانتے۔ کیوں کہ حضرت مجدد مذکورہ بالا تحریر میں صاف صاف
اقرار کرتے ہیں۔ کہ خدا رسول اللہ کی غلطی کی اصلاح کرتا ہے
اور یہاں جو آپ سے سہو سرزد ہوا۔ وہ منشائے خداوندی
کے تحت ہی تھا۔ اگر ایسا نہ ہوا ہوتا۔ تو بعد میں اُمت ایسے موقع
پر کیا روش اختیار کرتی۔ چنانچہ یہی مطلب ہے۔ لقد کان
لکم فی رسول اللہ اُسوۃ حسنۃ کا۔ اسی طرح جب وقت
آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے قلم دوات اور کاغذ طلب
فرمایا۔ کہ میں تمہارے لئے وہ کچھ تحریر کردوں۔ کہ میرے بعد گمراہ
نہ ہو۔ تو لازم تھا کہ وہ حاضر کرتے۔ اور دیکھتے کہ آں حضرتؐ کیا
لکھوانا چاہتے ہیں تو اگر اُس وصیت سے ہذیان کے آثار مترشح
ہو جاتے تو حضرت عمر اور دیگر مخالفین وصیت کے لئے اسکی تردید
کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ خدائے تعالیٰ خود اسکی اصلاح کرتا۔
اور آں حضرت ایسی تحریر لکھوا ہی نہ سکتے۔ جو منشائے خداوندی

کے خلاف ہوتی۔ جسے تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن کمال تو یہ ہے۔ کہ آں حضرت
کو وصیت ہی کرنے نہیں دیا گیا۔ اور کتاب اللہ کو کافی سمجھ لیا گیا۔
لیکن عجیب بات یہ ہے کہ جب انصار مدینہ نے اپنی خلافت کا
اعلان کیا۔ تو وہاں کتاب اللہ کفایت نہ کرسکی۔ کیوں کہ کتاب اللہ
میں بقول حضرت مجدد تعین خلافت سے متعلق کوئی ہدایت
موجود نہ تھی۔ اور نہ خلافت کے لئے کسی انصاری یا مہاجر کے متعلق
کوئی حکم موجود تھا۔ وہاں تو آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم
کی اس حدیث سے کام لیا گیا کہ الآئمۃ من القریش یعنی امام
قریش سے ہوں گے۔ حالانکہ حضرت مجدد امامت کی بحث کو دین
کے فضول سے سمجھتے ہیں۔ اور اس حدیث کی صحت پر اہلِ
سنت والجماعت کا اجماع ہے۔
شاید یہ حدیث حضرت شیخ تک نہ پہنچی ہو ورنہ ایسا ہرگز
نہ لکھتے۔ کہ آں حضرت نے خلافت کا تعین فرمایا ہی نہیں۔ اور نہ
خدا نے اس کے متعلق کوئی ہدایت نازل کی ہے۔ اور یہ حدیث
الائمۃ من القریش تو ایک ایسی صراحت ہے۔ جس نے امامت
کو صرف ایک ہی قبیلہ سے مختص فرمایا ہے۔ اور یہی حدیث
تھی جس نے انصار پر مہاجرین کے دعوے کو غالب کیا۔ لیکن یہ

اگر واجب العمل بھی ہو تو یہ سنت کی نہ مانی گئی ہے جبکہ آنحضرتؐ
علیل نہ تھے۔ اور اُس وقت حضورؐ کی ذات سے ہزیان کے صادر
ہونے کا امکان نہ تھا۔ لیکن تھا تو رسولؐ کا قول۔ اور آپؐ کا ہر
قول بقول حضرت مجدد خدا کا قول نہیں ہو سکتا۔ اور شیخ آیہ
ما ینطق عن الھویٰ کو صرف قرآن ہی سے متعلق بتاتے ہیں۔
اور قرآن میں یہ موجود نہیں، کہ امامت کا حق قریش کا ہے۔ تو اب
اس خلافت کو جو حضرت عمرؓ نے ایک دینی رنگ دیا تھا۔ تو صرف
اس لئے کہ یہ خدا اور رسولؐ کی خلافت نہ تھی۔ بلکہ مسلمانوں
کی ایک حکومت تھی۔ جو مصلحت وقت میں ڈالی گئی ہے۔ پھر حضرت
مجدد اس کے بانی کو خدا اور رسولؐ کا باغی کیوں تسلیم کرتے ہیں۔
لیکن حضرت شیخینؓ جو اس دلیل سے استدلال کرتے تھے۔
اور انصار پر مہاجرین کی فوقیت ثابت کرتے تھے۔ تو انہیں یہ
معلوم تھا یا نہیں، کہ آنحضرتؐ نے یہ ارشاد وحی کی بنا پر فرمایا
ہے۔ اور کیا قرآن میں بھی یہی موجود ہے؟ یا خود آنحضرتؐ کی
ذاتی رائے سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نہ علمائے اہل سنت
والجماعت نے اس حدیث کے مومن بہ ہونے میں آج تک
شک کیا ہے۔ اور نہ انصار نے یہ اعتراض کیا، کہ یہ آنحضرتؐ

کا ذاتی قول ہے۔ کسی وحی کی بنا پر نہیں۔ ورنہ دکھائیے قرآن
میں یہ کہاں ہے۔ کہ امامت قریش کا حق ہے۔ اور چونکہ یہ امر
دنیوی اجتہاد سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے اس میں قول پیغمبر
کی متابعت ضروری نہیں۔ لیکن انصار نے اسے مومن بہ تسلیم
کیا۔ تو ثابت ہوا کہ جس قول کو آنحضرتؐ نے اپنا ذاتی قول
فرمایا ہے۔ وہ تو ظاہر ہے۔ اور جس کے متعلق کچھ بھی نہیں فرمایا
اور نہ کسی قول کے متعلق آنحضرتؐ سے کسی نے وضاحت
چاہی ہے۔ کہ آیا یہ آپ کا ذاتی قول ہے یا خدا کی طرف سے
ہے۔ تو وہ حدیث یا آنحضرت کا قول و فعل تمام امت میں
مومن بہ ہے۔ اور وہ ما ینطق عن الھویٰ کے تحت آتا ہے
اور یہی عقیدہ صحابہؓ کا تھا۔ چنانچہ یہی مذکورہ بالا حدیث ہی تو
تھی۔ جس کی بنا پر مسلمانوں نے ابوبکرؓ سے بیعت کرلی۔ اور اسی
کو علمائے اہل سنت والجماعت نے حضرت ابوبکرؓ کی فضیلت
پر اجماع کا نام دیا۔ اور اسی لئے حضرت مجدد نے بھی فرمایا۔ کہ
جو شخص حضرت امیرؑ کو حضرت ابوبکرؓ پر فضیلت دے گا۔ وہ اہل
سنت والجماعت کے گروہ سے خارج ہو جائے گا۔
اب جاننا یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی افضلیت کی بنیاد کیا

حضرت علی سے حضرت امام مہدی تک بارہ پورے ہو جاتے ہیں۔ اور جیسے کہ کہا گیا۔ بعض علمائے اہل سنت والجماعت حیران ہیں۔ کہ اگر امیر معاویہ اور عمر بن عبدالعزیز کو بھی بارہ اماموں میں شمار کیا جائے۔ تو مروان اور یزید کے متعلق کیا کہا جائے گا۔ اور ان دونوں کے بعد تو استغفر اللہ۔ بس کچھ فیصلہ نہیں کر پاتے۔ لیکن اس کا تو کوئی ثبوت نہیں کہ آں حضرت نے مذکورہ احادیث ہدایتِ خداوندی کے تحت ہی ارشاد فرمائی ہوں۔ اس لئے بقول حضرت مجدد ان سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ جائز ہے۔

حضرت مجدد حضرت ابوبکر کی افضلیت پر یہ دلیل بھی لاتے ہیں۔ کہ "آپ ایمان لانے میں سابقین سے اسبق اور آگے تھے"۔

(۲-۹۹)

حالانکہ اس سے قبل تحریر فرمایا تھا۔ کہ افضلیت ترتیب خلافت پر موقوف ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں۔ کہ اسبقیتِ اسلام میں علماء باہم متفق نہیں ہیں۔ اور پھر انہوں نے اس اختلاف کا فیصلہ یوں کیا ہے۔ کہ خواتین میں حضرت خدیجۃ الکبریٰ۔ جوانوں میں حضرت ابوبکر اور لڑکوں میں حضرت علی۔ چنانچہ

حدیث الائمۃ من القریش ہی ہے۔ جسے حضرت مجدد دین کے فضول سے سمجھتے ہیں۔ یعنی امامت فی القریش۔ اور حضرت مجدد نے بھی اس حدیث کو مومن بہ سمجھا ہے۔ اور یہاں یہ اقدام نہیں فرمایا۔ کہ تحقیق سے کام لیں۔ کہ یہ قول آں حضرت کا اپنا ذاتی ہے یا اللہ کی طرف سے ہے۔ کیونکہ بقول حضرت مجدد آنحضرت بھلے چنگے ہونے کی حالت میں بھی خطا سے محفوظ نہیں تھے۔

لیکن اس کے علاوہ اور بہت سی ایسی حدیثیں موجود ہیں۔ جو اخبارِ احاد سے تعلق رکھتی ہیں۔ جنہیں لوگ اپنے مقصد کے اثبات کے لئے پیش کرتے ہیں۔ جیسے ہر صدی کی ابتداء میں ایک مجدد کا ظہور یا یہ کہ "میرے بعد بارہ امام ہوں گے"۔ اور اس حدیث میں علمائے اہل سنت کے بعض فاضل حضرات نے بڑی کوشش کی کہ اپنے عقائد کے مطابق بارہ امام ثابت کر سکیں۔ لیکن وہ صرف پانچ یا چھ ہی بنا سکے۔ جن میں ایک حضرت عمر بن عبدالعزیز بھی ہیں۔ اور یا حدیث "نحن معشر الانبیاء"۔ اور یا یہ کہ "جو مر گیا اور اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانا وہ جاہلیت کی موت مرا"۔ شیعہ حضرات حدیث بارہ امام سے وہی مشہور بارہ امام لیتے ہیں۔ جو ان کے نزدیک معصوم ہیں۔ جو

تمام علماء حضرت ابوبکر کے اسبق الاسلام ہونے کے قائل نہیں اور جو مسئلہ اختلافی ہو اس میں صرف ایک ہی رائے پر اصرار کرنا جائز نہیں۔ حضرت مجدد چونکہ مجادلانہ اور مناظرانہ طور پر حضرت ابوبکر کی افضلیت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ہم بھی اظہار حقیقت پر مجبور ہیں۔ ورنہ اگر حضرت ابوبکر خدا و رسول کے نزدیک تمام امت سے افضل ہوں؛ تو چشم ما روشن دل ما شاد۔ لیکن تصوف سے تعلق رکھنے والے جب ہیچ قسم ابحاث میں الجھ جاتے ہیں۔ تو سمجھ لینا چاہیئے۔ کہ ان کی صوفیت گرد آلود ہو جاتی ہے۔ اور یقیناً کسی نہ کسی کے لئے آئینۂ دل پر غبار آ جاتا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا تحریر سے ذرا اوپر جو کچھ حضرت شیخ نے تحریر فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ شیخ سراسر جذبات کی موج میں بہہ گئے ہیں۔ اور ہماری اس رائے کو تقویت دی ہے۔ جسے ہم ابھی ابھی ان کے مجادلانہ اور مناظرانہ رویّہ کے متعلق ظاہر کر چکے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"بعض لوگ جب دوسرے لوگوں کے مناقب و فضائل کو دیکھتے ہیں۔ تو حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کی افضلیت میں توقف کرتے ہیں۔ اور نہیں جانتے کہ اگر فضیلت کا سبب فضائل اور مناقب ہوں۔ تو امت کے بعض لوگ جو کثرت فضائل کے حامل ہیں، اپنے نبی سے افضل ثابت ہو جائیں"

(ج ۲-۹۹)

اس تحریر سے قارئین نے اندازہ کیا ہوگا۔ کہ حضرت شیخ کو جذبۂ حبشیہ دارئی نے کس حد تک مضطر کر دیا تھا۔ اور اس جذبہ کی شدت میں حقیقت کے خلاف لکھنے پر مجبور ہو گئے اس تحریر میں "دوسرے لوگوں کے مناقب و فضائل" سے ان کی مراد حضرت علی ہیں۔ جیسے کہ صفحات گزشتہ میں لکھا گیا ہے۔ یہاں جذبہ کی شدت سے حضرت علی کا نام بھی نہیں لکھا۔ صرف دوسرے لوگ تحریر فرمایا۔ لیکن شیخ نے یہ بتانے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی۔ کہ اگر فضائل و مناقب افضلیت کا سبب نہیں ہو سکتے۔ تو وہ کونسے اسباب ہیں جو افضلیت کا سبب بن سکتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔ کہ اگر فضائل و مناقب ہی افضلیت کا مدار ہو تو امت کے بعض لوگ، جو کثرت فضائل کے حامل ہیں، اپنے نبی سے افضل ثابت ہوں گے۔

سبحان اللہ! یہ اشارہ حضرت کا اپنی طرف تو نہیں؟ کیونکہ
آپ پڑھ آئے ہیں۔ کہ حضرت شیخ حقیقتِ محمدیہ تک پہنچ جانے
کے بعد آں حضرت کے وسیلہ سے آزاد ہو چکے ہیں۔ اور اُس
مقام میں اُن کا اور آں حضرت کا معاملہ ایک ہو گیا ہے۔ اور
ولایتِ موسوی بھی حضرت مجدد کی ذات سے آں حضرت
صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عطا ہو چکی ہے۔ اور حقیقتِ محمدیہ
میں حضرت مجدد اور آں حضرت کے حالات یکساں ہیں۔ تو
ظاہر ہے کہ جو کمالات بقول شیخ آں حضرت صلے اللہ علیہ
وآلہ وسلم کو خود حاصل نہ تھے۔ اور اُنہیں شیخ کے وسیلہ
سے حاصل فرمایا۔ تو اُن کمالات کے حامل ہونے کی وجہ
سے حضرت مجدد آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم پر
افضلیت رکھتے تھے۔ اور اسکی مثال میں پھر حضرت مجدد
نے واضح کیا ہے۔ کہ آں حضرت حجام اور جولاہے کے کسب سے
نابلد تھے۔ یقیناً اس میں حجام اور جولاہے آں حضرت سے افضل
ثابت ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایسی افضلیت سے تو ہم بھی متفق
ہیں کہ اگر وہ حجام اور جولاہے کی ہو۔ یا کسی اور کی۔ لیکن شیخ
محترم سے اس قدر عرض ضرور کریں گے۔ کہ صرف ایک نبوت ہی

وہ نور ہے جو تمام فضائل کا سرچشمہ ہے۔ اور پھر نبوت بھی وہ
جو آخری اور سب سے کامل نبوت ہو۔ اور جو کمالات بہ قول
آپ کے آپکے وسیلہ سے آں حضرت کو حاصل ہوئے تھے۔
وہ بھی آں حضرت کی مشکوٰۃِ نبوت اور ولایت سے مقتبس تھے۔
جو آپ کو صحبتِ نسبت کے زمانہ میں حاصل ہو گئے تھے۔ لیکن
نسبت کے منقطع ہونے کے بعد اُن کی کیفیت بھی بدل گئی۔
اور آپ نے گمان کر لیا۔ کہ آں حضرت کے پاس ان کا فقدان تھا
جو آپ کے وسیلہ سے خاکم بدہن اُنہیں حاصل ہوئے تھے۔ تو
پھر اُن کی وراثت کا دعویٰ کہاں رہا۔

اس کے بعد لکھتے ہیں۔ ”تو معلوم ہوا کہ افضلیت کا
سبب ان فضائل و مناقب کے سوا دوسرا امر ہے اور
وہ امر اس فقیر کے خیال میں سب سے زیادہ دین کی
تائید کرنا ہے۔ اور رب العالمین کے دین کی تائید میں
سب سے زیادہ جان و مال کا خرچ کرنا ہے“ (۲-۹۹)
یہاں جو حضرت شیخ نے ظاہر کیا ہے۔ کیا وہ مناقب اور
فضائل سے جدا کوئی شے ہے؟ کچھ شک نہیں کہ حضرت ابوبکر
نے دین کی تائید میں کسی کوتاہی سے کام نہیں لیا۔ ایک دل کا اندھا

بھی اس سے انکار نہ کر سکے گا۔ لیکن اس پر حصر کرنا کہ سب سے زیادہ۔ تو یہ شیخ کی زیادتی ہے بے شک انہوں نے ایک موقع پر سب سے بڑھکر مالی قربانی دی تھی۔ لیکن ہمیشہ کے لئے نہیں مجموعی طور پر حضرت عثمان نے اُن سے بڑھکر مالی قربانی کی ہے ایسے افضلیت نہیں بلکہ ثواب کہتے ہیں۔ افضلیت کی بنیاد تو علم و تقویٰ پر ہے۔ نہ مال اور نہ مال کے خرچ کرنے پر۔ اور جو مالی قربانی دیتے تھے۔ تو صرف اس لئے کہ وہ تھے ہی مالدار۔ لیکن کیا خیال ہے؟ اگر حضرت علی صاحبِ مال ہوتے تو دریغ فرماتے۔ افضل وہ ہوتا ہے جو آدمی سے انسان بنانا جانتا ہے۔ اور پھر مال اور مالِ دُنیا تو بقول حضرت مجدد مبغوض ہے۔ جب سے خدا نے اسے پیدا کیا ہے۔ پھر اسکی طرف دیکھا تک نہیں۔ تو افضلیت کا سبب کیسے ہو سکتی ہے۔ اور قربانی کا منظر اگر دیکھنا ہو تو شبِ ہجرت آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بستر مبارک پر ذرا نگاہ ڈالی جائے۔ جس نے اپنا سر اپنے آقا پر قربان کیا۔ اور حق تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ دیکھتے ہو علی نے اپنی تمام عمر محمد کی نذر کی ہے۔ حالانکہ تم آپس میں ایک دوسرے کو اپنی عمر کا ایک لحظہ بھی نہیں دیتے۔

جاؤ اور اس کی حفاظت کرو۔ اور فرشتے حضرت علی کے آس پاس متعین ہو کر فرماتے۔ کہ مبارک ہو تجھے اے علی کہ آج خدا اور فرشتے تم پر فخر کرتے ہیں۔ چنانچہ مالی قربانی کے متعلق عرض ہے۔ کہ مالدار صحابہ نے اس مبغوض شے کو (بقول حضرت مجدد) دُور کر کے اپنے لئے سلامتی کی راہ پیدا کر لی۔ نہ کہ افضلیت۔ لیکن اس کے خلاف اسلام کے شدید دُشمن یورپ کے مصنفین اس امر کے قائل ہیں۔ کہ اگر علی کی تلوار نہ ہوتی تو اسلام کا ابتدائی دور ہی میں خاتمہ ہو جاتا۔

افضلیت، ہمارے نزدیک دو قسم کی ہے۔ ایک ذاتی دوم اضافی۔ حضرت علی کا علم و فضل، ولایت، سخاوت اُن کے ساتھ ہی پیدا ہو گئے تھے۔ کیوں کہ آپ خدا کے علم ہی میں خاتم الولایت تھے۔ جیسے آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم تخلیقِ آدم سے قبل نبی تھے۔ اسی طرح علی ولی تھے۔ چنانچہ یہی وجہ تھی کہ آں حضرت نے فرمایا تھا۔ "مجھے یہ یقین ہے کہ علی کبھی شرک اور گناہِ کبیرہ کا مرتکب نہ ہوگا۔ اور علی کی محبت جزوِ ایمان ہے۔"

(نور الابصار)

اس لئے کہ بقول حضرت شاہ ولی اللہ حضرت علی اُمورِ دین

میں بڑے سخت واقع ہوئے تھے۔ اور اس لئے بھی کہ حضرت علی پیدائشی طور پر ساماں تھے اسی لئے سب سے زیادہ دین کی تائید کرنے والے تھے۔ حضرت فاطمہ بنت اسد حضرت علی کی والدہ فرماتی ہیں۔ کہ جب علی میرے شکم میں تھے۔ اور میں کعبہ کے اندر چلی جاتی۔ اور ارادہ کرتی کہ بتوں کے آگے سر خم کروں (جہاں تک میری تحقیق ہے بنو ہاشم اور کچھ دیگر لوگ بتوں کے آگے نہیں بلکہ حضرت ابراہیم و اسمٰعیل علیہما السلام کی تصویروں کے آگے سر جھکایا کرتے تھے۔ جنہیں آں حضرت نے فتح مکہ کے روز مشک و زعفران کے محلول سے محو کر دیا تھا۔ حمزہ) تو علی میرے شکم میں پیر پھیلا دیتے۔ اور مجھے ایسا کرنے سے روکا کرتے"

(نور الابصار)

گویا حضرت علی شکم مادر ہی میں ہادی تھے۔ اور آپ کی والدہ فرماتی ہیں۔ کہ جب کبھی آں حضرت تشریف لاتے اور علی میرے شکم میں تھے۔ تو میرے شکم میں پیر پھیلا کر مجھے اُٹھ کھڑا کرنے پر مجبور کرتے۔ ایک دن میرے خاوند ابو طالب نے ہنستے ہوئے کہا۔ فاطمہ لوگ کہتے ہیں کہ فاطمہ محمد کو بہت چاہتی ہے جب آتے ہیں اُن کے لئے کھڑی ہو جاتی ہے۔ اس پر فاطمہ

بنت اسد نے ابو طالب سے اصل کیفیت بیان کر دی جسے سننے کے بعد ابو طالب نے فرمایا۔ کہ قسم ہے رب کعبہ اگر یہ لڑکی رہی تو اُسے محمد کی کنیز بناؤں گا۔ اور اگر لڑکا پیدا ہوا تو محمد کی غلامی میں دوں گا" (نور الابصار)

چنانچہ حضرت علی کے سوا دیگر صحابہ کے فضائل اسلام لانے کے بعد متحقق ہیں۔ تاریخ گواہ ہے۔ کہ بعض جنگوں میں بعض کبار صحابہ کبھی ثابت قدم نہیں رہے تھے۔ صرف علی ہی وہ خدا کے شیر تھے۔ جنہوں نے کبھی پیٹھ نہیں دکھائی۔ چنانچہ یہی علی تھے۔ جو خلافتِ شیخین کے زمانہ میں اُن کے وزیر و مشیر رہے۔ جو علمی امور میں شیخین کی رہبری فرماتے رہے۔ یہاں تک کہ حضرت عمر نے فرمایا لولا علی لہلک العمر لیکن اس کے باوجود ہم عرض کرتے ہیں۔ کہ صوفیہ حضرت علی سے جس نسبت کو منسوب کرتے ہیں وہ جنبہ داری اور علماء کے جھگڑوں سے بالکل جدا ہے۔ حضرت مجدد نے صوفیہ مسلک سے ذرا ہٹ کر حضرت علی کے متعلق لکھا ہے۔ اس لئے وہ اس معاملہ میں معذور ہیں۔ کیوں کہ وہ پہلے اہلِ سنت والجماعت سے متعلق تھے اور بعد میں صوفی تھے۔ گویا سنی زیادہ اور صوفی کم تھے۔ لیکن

شیخ اپنے خیال کو اس لئے صحیح سمجھتے ہیں۔ کہ اپنا ہر قول خدا کا قول سمجھتے ہیں۔ جیسے کہ مکتوبات کی دوسری جلد سے اس کا حوالہ دیا جا چکا ہے۔ جیسے شمس الدین نے لکھا تھا۔ کہ حضرت مجدد نے فرمایا۔ کہ

"مجھے خدا نے کہا۔ کہ یہ جو کچھ تم نے لکھا یہ سب میں نے لکھا ہے۔ اور ان سب کو کتابی صورت میں جمع کر دو"

لیکن عجب ہے کہ شیخ رسول کریم کی ہر بات کو خدا کی طرف سے نہیں سمجھتے۔ اور ما ینطق عن الھوی کا اطلاق صرف آیات قرآنی پر کرتے ہیں۔ معلوم یہ ہوتا ہے۔ کہ حضرت مجدد نے اس لئے یہ فرمایا۔ کہ جو کچھ میں نے لکھا وہ خدا نے کہا ہے۔ کہ حضرت شیخ اکبر قدس سرہٗ نے فصوص الحکم کی اشاعت کے متعلق فرمایا تھا کہ انہوں نے یہ کتاب آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حکم سے شائع کی ہے۔ اس لئے یہاں حضرت مجدد شیخ اکبر سے اپنے آپ کو ایک قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ اور اپنے مکتوبات کو خدا کا کلام اور حکم بتاتے ہیں۔

حضرت مجدد افضلیت کے متعلق یوں لکھتے ہیں۔

"حضرات خلفائے اربعہ کی افضلیت ان کی ترتیب

خلافت پر ہے۔ کیوں کہ یہی تمام اہل حق کا اجماع ہے"

(ز ۲۱ - ۳۶)

حالانکہ حضرت شیخ کے خیال میں اگر خلافت دینی کچھ تعلق رکھتی بھی ہے۔ پھر بھی دین کے فضول سے ہے۔ اور حضرت اس کی قیمت ایک دینار مقرر کرتے ہیں۔ لیکن ان کی مراد اگر یہی ہے کہ اہل سنت والجماعت کا وہ گروہ ہے جو ایک دوسرے کو گمراہ نہ کہتے آئے ہیں۔ تو ان کا یہ قول محل نظر ہے۔ صوفیوں کی نظر میں کوئی اسلامی فرقہ کامل طور سے حق پر نہیں۔ بلکہ صرف صوفیہ حق پر قائم ہیں۔ جو مختلف فرقوں سے تلاش حق میں تصوف کی طرف آئے ہیں۔ اور صوفیہ نے کبھی اپنے آپ کو عملاً کسی فرقہ سے منسوب نہیں کیا۔ اور نہ خود کو فرقہ کہلانا پسند کرتے ہیں۔ اور ان کی طریقت کا سلسلہ حضرت علیؓ تک پہنچتا ہے۔ کیوں کہ ان کے عقیدہ میں دوسرے کسی خلیفہ کو کامل طور پر اس کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ اور نہ انہوں نے کبھی کسی کی روحانی تربیت کا بیڑا اٹھایا تھا۔ لیکن حضرت مجدد اس کے بعد لکھتے ہیں۔

"افضلیت کی وجہ جس پر یہ فقیر مطلع ہوا ہے۔ وہ

"مناقب اور فضائل کی کثرت نہیں۔ بلکہ ایمان میں سب
سے اسبقیت ہے۔" (۴-۱۷)

یہاں ترتیب خلافت کو افضلیت کا سبب نہیں جانا
ہے۔ بلکہ اسکی تردید کی ہے۔ حالانکہ ایمان کی اسبقیت اگر
اسبقیت کی دلیل ہو سکے۔ تو پھر تو حضرت عمر و حضرت عثمان
سے دوسرے صحابہ زیادہ اس کے حقدار ثابت ہوں گے۔
لیکن حضرت شیخ نے اس موقع پر پھر سے ترتیب خلافت پر
افضلیت کا انحصار دلیل میں پیش کریں گے۔ اور ہم حیران رہ جائینگے
کہ اب شیخ کی طرف تضاد منسوب کیا جائے یا کچھ اور۔ لیکن انہی مکتوب
میں حضرت شیخ نے آں حضرت کی یہ حدیث بھی پیش کرتے ہیں کہ

"اگر میں کسی کو خلیل (دوست) بناتا تو ابوبکر کو بناتا"

لیکن اس کے باوجود کہ حضرت مجدد حضرت ابوبکر کی افضلیت
ثابت کرنے میں اس قدر افراط سے کام لیتے ہیں۔ غیر شعوری طور پر حضرت
عمر کو اُن سے افضل سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں۔

"لو کان بعدی نبیاً لکانَ عُمر (الحدیث) یعنی وہ لوازم
و کمالات جو نبوت کے لئے لازمی ہیں۔ تمام کے تمام حضرت عمر میں
موجود ہیں۔ لیکن چونکہ نبوت آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم

پر ختم ہو چکی ہے۔ اس لئے عمر منصب نبوت سے مشرف
نہ ہو سکے" (۴-۲۴)

حضرت شیخ کی اس تحریر سے صاف ظاہر ہوا۔ کہ حضرت
عمر حضرت ابوبکر سے افضل تھے۔ اور اگر کہا جائے کہ یہ لوازم و کمالات
نبوت حضرت ابوبکر میں بھی موجود تھے۔ تو پھر ضروری ہے۔ کہ ہر دو حضرات
کا مرتبہ یکساں ہو۔ لیکن ایسے حالات میں آنحضرت کی حدیث
کی سند ضروری نہ ہوتی۔ اور جب حضرت ابوبکر کے حق میں بھی
ایسی ہی حدیث موجود نہ ہوتی۔ تو حضرت عمر کی افضلیت اپنی
جگہ ثابت رہتی۔ لیکن ہم پوچھیں گے۔ کہ مذکورہ لوازم و کمالات
نبوت حضرت عمر میں ذاتی اور فطری تھے۔ یا ایمان لانے کے بعد
انہیں اکتسابی طور پر حاصل ہو گئے تھے۔ اگر ذاتی اور فطری ہوتے تو
ہرگز ممکن نہ تھا۔ کہ آپ ایک بڑے عرصے تک بت پرستی میں
مبتلا رہے ہوتے۔ یا آں حضرت کو شہید کرنے کا اقدام کرتے
کیونکہ لوازم ضروری طور پر اپنے ملزومات چاہتے ہیں۔ اور
کمالات فطرتاً ظہور کے مقتضی ہوتے ہیں۔ ایسے کمالات کے
بالقوہ حامل اشخاص فطرتاً اور طبعاً شرک و کفر سے نفور
ہوتے ہیں۔ کسی نبی نے شرک نہیں کیا۔ نہ قبل از نبوت نہ بعد

از نبوت. اور اگر لوازم و کمالات نبوت حضرت عمرؓ کو ایمان لانے
کے بعد حاصل ہو گئے ہوں. تو ضروری تھا. کہ یہ کمالات اُن
سے بیشتر حضرت صدیقؓ۔ زید بن حارثہؓ، عمار بن یاسر، عبداللہ
مسعودؓ اور دیگر اصحاب میں سے کسی کو حاصل ہو جاتے. بشرطیکہ
اکتسابی طور سے ان کمالات کے حصول کو ممکن ثابت کیا جا سکے
اس سے صاف طور پر مترشح ہے. کہ کسی نے یہ روایت
مشہور و معروف حدیث "انتؓ بمنزلۃ ہارون من موسیٰ"
کے مقابلہ میں وضع کی ہے. ہم کیسے تسلیم کر لیں. کہ حضرت عمرؓ پر
مشکل علمی و عدالتی معاملات میں حضرت علی سے فتویٰ لیا کرتے
تھے. اور علی نے اُن کے تمام ایسے مسائل کو بطریق احسن کر دکھایا
ہے، اور حضرت عمرؓ نے بہ جہر فرمایا ہے. کہ لولا علی لھلک
العمر، لیکن حقیقت یہ ہے. کہ بے جا جنبہ داری کا جذبہ
انسان سے کیا کچھ نہیں کراتا. حضرات شیخین کے بعض مفرط
اور نادان دوست ایسے ہی ہیں، جیسے حضرت سید عبدالقادر
جیلانی رحہ قدس سرہٗ کے نادان اور سیدھے سادے مرید جو بظاہر
تو حضرت کی مدح و ثنا میں مصروف ہیں. اور اس مدح و ثنا
میں آپ سے وہ کچھ منسوب کرتے ہیں. کہ اگر وہ حضرت غوث

پاک کے سامنے بیان کرتے تو سب کو سخت سزا دیتے. اسی
طرح شیخین کی افضلیت میں جو لوگ غلو سے کام لیتے ہیں. یقیناً
اس سے حضرات شیخین کی ارواح کو صدمہ ہوگا. اور حضرت علی
کے حق میں غلو کرنا تو خود حضرت مجدد نے تحریر فرمایا ہے. کہ اگر
اُن سے حد سے زیادہ مراتب منسوب کئے جائیں. تو ہلاکت
کا خطرہ ہے. سعودی نے لکھا ہے.

"جتنے انبیاء ہدایت کے لئے مبعوث ہوئے ہیں.
اُن سب کی تعلیمات کا نچوڑ حضرت علی ہیں" انتہیٰ

تو مولانا روم نے فرمایا ہے ؎

اُو خدو انداخت بر روئے علی
افتخار ہر نبی و ہر ولی

ایک کافر سے جب حضرت علی لڑ رہے تھے. اور آپ نے
کافر کو پچھاڑ دیا تھا. اور اُس کے قتل کا ارادہ فرمایا. تو اُس کافر
نے اور تو کچھ نہ بن پڑا. آپ کے روئے مبارک پر تھوک ڈالی.
آپ نے اُسے چھوڑ دیا. اُس نے حیران ہو کر پوچھا. "اب تو میرا قتل
نہایت ہی آسان تھا. آپ نے مجھے کیوں چھوڑ دیا؟" حضرت علی نے
جواب دیا. کہ ہم تم سے استیصال فتنہ کے لئے لڑتے ہیں.

اپنی خواہش نفسانی کے لئے نہیں اور جب تم نے میرے منہ پر تھوک دیا، تو مجھے غصہ آ گیا۔ ایسی حالت میں اگر میں تجھے قتل کر ڈالتا تو یہ خدا کے لئے نہیں بلکہ اپنی خواہش نفسانی کے لئے ہوتا۔

یہ ہے وہ مثال جو لوازم و کمالات نبوت سے تعلق رکھتی ہے۔ اور سعودی، اور مولانا رومی نے بجا فرمایا ہے۔ کہ علی تمام انبیاء کی تعلیمات کا نچوڑ ہیں۔ اور ہر نبی و ولی کے لئے باعث افتخار ہیں۔ یہ اس لئے کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم تمام انبیاء کے سردار ہیں۔ اور اُن تمام انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کے جامع ہیں۔ اس لئے خاتم النبیین ہیں۔ اور علی خاتم الولایت ہیں۔ اور علوم نبوی کا دروازہ ہیں۔ اور آں حضرت کے علوم کے وارث۔ جیسے کہ حضرت عمر نے حجر اسود کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ تیری حیثیت ایک پتھر سے زیادہ نہیں۔ تمہیں مسلمان جھک کر چومتے ہیں۔ جس سے شرک کی صورت ظاہر ہوتی ہے لیکن چونکہ یہ فعل آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے۔ اس لئے مجبور ہوں۔ ورنہ میں تجھے بیت اللہ سے اٹھا کر باہر پھینک دیتا۔ حضرت علی نے فرمایا، کہ حجر اسود کا بوسہ لینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے روز ازل جو بلیٰ کہا تھا

اُن اقراروں کو اللہ تعالیٰ نے اس پتھر میں محفوظ فرمایا ہوا ہے۔ ہم اس کا بوسہ لے کر اپنے عہد کو تازہ کرتے ہیں۔ حضرت عمر نے پوچھا۔ کہ آپ نے یہ کس سے سنا ہے جواب دیا، کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے۔ حضرت عمر نے فرمایا بے شک آپ آں حضرت کے علم کے وارث ہیں۔ اسی لئے سعودی نے حق کہا ہے۔ کہ حضرت علی تمام انبیاء کی تعلیمات کا نچوڑ اور خلاصہ ہیں۔

کتاب التصوف عند العرب میں ہے۔ "ابتدا میں یہ بات آپ کو عجیب معلوم ہو گی۔ اگر ہم کہدیں۔ کہ تصوف کا منبع شیعیت ہے۔ اکثر صوفیہ کا رجحان حضرت علی کی افضلیت کی طرف ہے۔ اس سے ہمارے دعوے کو تقویت پہنچتی ہے۔"

ابن مغازلی مناقب میں بروایت ابوذر لکھتے ہیں، کہ آں حضرت نے فرمایا اس اُمت میں علی مثل کعبہ کے ہے۔ کہ اُس کی طرف دیکھنا عبادت اور اُس کا حج فرض ہے۔ اور دیلمی فردوس الاخبار میں بروایت ابن عباس اور ابن اثیر اسد الغابہ میں بروایت علی لکھتے ہیں۔ کہ آں حضرت نے فرمایا۔ اے علی تم

مثل کعبہ کے ہو۔ لوگوں کو تمہارے پاس آنا چاہیئے، نہ یہ کہ تم لوگوں کے پاس جاؤ۔ اگر یہ لوگ تمہارے پاس آکر امرِ خلافت تمہارے سپرد کر دیں۔ تو قبول کر لو۔ اور اگر نہ آئیں تو خود اُن کے پاس نہ جانا تاوقتیکہ وہ تمہارے پاس نہ آئیں۔" حضرت مجدد کعبہ کی حقیقت کو عین ذاتِ حق سمجھتے ہیں۔ اب علی کے بارے میں کیا رائے ہے۔

اس تحریر سے ہمارا منشاء یہ ظاہر کرنا ہے کہ صوفیہ کی اکثریت حضرت علی کی افضلیت کی قائل ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے۔ کہ شیعوں نے سرے سے تصوف کو چھوڑ دیا ہے۔ بلکہ انکی اکثریت اسکی مخالف ہے۔ جس سے مترشح ہے کہ وہ حضرت علی کی فرزندی کا کامل ثبوت نہیں دے رہے۔ وہ دیگر بھی علمائے ظاہر کی مانند جھگڑوں اور تنازعات کا شکار ہو گئے ہیں۔ اور ان تمام جھگڑوں نے مکمل سیاسی رنگ اختیار کر لیا ہے۔ جن میں روحانیت کی بُو بھی محسوس نہیں ہوتی۔ شیعہ حضرات اگرچہ بظاہر محمدؐ و آلِ محمدؐ پر اپنے آپ کو قربان کرتے ہیں۔ لیکن دوازدہ امام کے بعد اولادِ علی کو عام مسلمانوں سے زیادہ نہیں مانتے۔ اور نہ انہیں اہلبیت میں داخل تسلیم کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض دو شمند شیعہ

غریب و مسکین سادات سے اپنے بچ کا کام بھی لیا کرتے ہیں۔ لیکن اسکے خلاف صوفیہ صافیہ قیامت تک کے لئے حضرت علی اور خاتونِ جنت علیہم السلام کی اولاد کو بحیثیت ایک کلیہ "طہارت، درود، سلام نسبت اور حرمت صدقہ میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مساوی سمجھتے ہیں۔"

(فخر الدین رازی)

اور شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن العربی قدس سرہٗ کا بیان اولادِ علی و سلمان فارسی کے متعلق تو مشہور ہی ہے جیسے انہوں نے تطہیر کے ضمن میں دیا ہے۔ اور وہ یہ کہ حضرات اہلبیت کے گناہ صورتاً تو ہیں حقیقتاً نہیں۔ اور آلِ محمدؐ و اولادِ سلمان فارسی یقینی طور پر بہشتی ہیں۔ اور وہ ہر قسم کے گناہ سے پاک کئے جاتے ہیں۔

ابوبکر ستیلانی فرماتے ہیں" علی کا نام خدا کے حکم سے رکھا گیا ہے۔" (مناقب صحابہ وارجح المطالب)

تاریخ اسلام میں ہے۔ کہ جب آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کو علی کی ولادت کی خوشخبری سنائی گئی۔ تو آپ اسی وقت چچا کے گھر روانہ ہوئے۔ اور وہاں پہنچنے پر آپ سے کہا گیا۔

کہ لڑکا متولد ہوا ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ نابینا پیدا ہوا ہے۔ کیونکہ وہ آنکھیں کھولتا ہی نہیں۔ آں حضرت فرطِ محبت سے آگے بڑھے۔ اور علی کو بازوؤں میں اٹھایا۔ اس کے ساتھ ہی علی نے آنکھیں کھول دیں۔ اور آں حضرت کو دیکھتے ہی مسکرانے لگے۔ گویا علی نے سب سے پیشتر آں حضرت ہی کے روئے مبارک کو دیکھا۔ آں حضرت نے دریافت فرمایا۔ "میرے بھائی کا نام کیا تجویز کیا ہے" جواب دیا گیا اسد یا حرب۔ آں حضرت نے فرمایا۔ "بس میرے بھائی کا نام علی ہے" اس لئے ہم مولانائے رومیؒ کی زبان سے کہیں گے ؎

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود
گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

لوازم و کمالاتِ نبوت ایسے ہوتے ہیں۔ کہ جب جنگِ صفین کے موقع پر امیر معاویہ کی فوج نے دریائے فرات پر قبضہ کر لیا تھا۔ تو انہوں نے لشکرِ علی پر پانی بند کر دیا تھا۔ اور جنگ میں ایسے حربے جائز ہوا کرتے ہیں۔ حضرت علی نے اپنی فوج کو حملہ کرنے کا حکم دیا۔ تو شامی فوج کو شکست ہو گئی اور دریا پر علوی فوج کا قبضہ ہو گیا۔ لیکن قبضہ کرنے کے بعد آپ نے کھلے دل سے

شامی فوج کو پانی پہنچانے اور گھوڑے وغیرہ سیراب کرانے کی اجازت دے دی۔ باوجود اس کے کہ حضرت علی کے ساتھی اس امر کے مخالف تھے۔ لیکن علی نے جواب دیا۔ کہ یہ شیوۂ مرداں نہیں کہ دشمن تو پیاس سے تڑپتا رہے۔ اور ہم سیراب ہوتے رہیں۔ اسی لئے تو آں حضرتؐ نے علی کے حق میں فرمایا ہے اللّٰهم ادر الحق حیث دار (الحدیث) یعنی اے اللہ جس طرف علی جائے حق بھی اسی طرف رہے۔

جیسے کہ کہا گیا ہے۔ علی کا نام خدا کے حکم سے رکھا گیا تھا۔ ابوبکر ستیلانی کا کہنا صحیح ہے اور آں حضرت نے فرمایا ہے، من عباد اللہ تعالیٰ خیرتان۔ فخرہٗ من العرب قریش ومن العجم فارسی (ابن خلکان) یعنی بندگانِ خدا میں دو گروہ برگزیدہ ہیں۔ عرب میں قریش اور عجم میں فارس۔ اس لئے حضرت سید الساجدین امام علی زین العابدین علیہ وعلیٰ آبائہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے۔ انا ابن الخیرتان۔ یعنی میں دو برگزیدہ خاندانوں کا بیٹا ہوں۔ (مجالس سفینہ)

حضرت شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں: "میں نے اہل بیت کی ارواح کو دیکھا۔ جنہوں نے عالم ارواح میں ایک

دوسرے کے دامن کو مضبوطی سے پکڑ رکھا ہے۔ اور
خطیرۃ القدس میں انہیں بڑی منزلت حاصل ہے
میں نے وہاں یہ بھی مشاہدہ کیا۔ کہ اہل بیت کی ارواح
کی قوت خارج سے زیادہ عالم ارواح میں ہے" (ہمعات)

ہم سے بعض حضرات کہا کرتے ہیں۔ کہ نسب پر فخر کرنا خلاف شرع
ہے۔ لیکن ان کا یہ خیال صحیح نہیں۔ شرع کے خلاف وہ تفاخر ہے۔ جو
کسی دوسرے نسب پر بطور جارحیت کیا جائے۔ نہ واقعیت کا
اظہار۔ جس کی تائید شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ البالغہ سے
ہوتی ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں۔ کہ حضرت مجدد بھی اسکی تائید
کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

" آں حضرتؐ فرماتے ہیں۔ کہ مجھے بہترین گروہ میں پیدا کیا
میں پیغمبروں کا سردار ہوں۔ اور کچھ فخر نہیں کرتا۔ (یعنی
جارحانہ فخر) میں نبیوں کا خاتم ہوں۔ اور فخر نہیں کرتا
میں محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب ہوں۔ جب اللہ
نے خلقت کو پیدا فرمایا۔ پھر اسے دو گروہ کر دیا اور
مجھے ان کے بہترین گروہ میں پیدا فرمایا۔ پھر ان کے
قبیلے بنائے۔ اور مجھے ان میں کے بہترین قبیلہ میں پیدا

فرمایا۔ پھر انہوں گھروں میں تقسیم فرمایا۔ اور مجھے سب سے
اچھے گھر میں پیدا فرمایا۔ تو میں نفس اور خاندان کی رو سے
سب سے بہتر ہوں۔" (۲۳)

چنانچہ اسی خاندان اور گھرانے میں حضرت علی پیدا ہوئے
جو ولادت سے لیکر آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات
تک آں حضرت کے زیر تربیت رہے۔ اور انہیں ایسی
تربیت دی۔ کہ تمام انبیاء کی تعلیمات کا نچوڑ اور خلاصہ بنا
دیا۔ اس لئے کہ آنحضرت کے بعد دین کی تبلیغ فرمائیں۔ اور
یہی وجہ تھی۔ کہ حضرت علیؑ کا بھی دعوہ تھا۔ اور بر سر منبر فرمایا
تھا۔ کہ

"مجھ سے دریافت کرو۔ قیامت تک جو کچھ ہونے والا
ہے۔ اور جن مسائل کا پیش آنا ہے۔ تمام کی وضاحت
کر سکتا ہوں۔ قرآن حکیم کی کوئی ایسی آیت نہیں
جس کے متعلق مجھے علم نہ ہو۔ کہ دن کو نازل ہوئی ہے یا
رات کو۔ اور کس لئے نازل ہوئی تھی؟

فصل دوم

اجتباء اور واسطے کی راہ

اجتباء کا یہ لفظ حضرت شیخ مجدد نے اپنے مقصد کی وضاحت کے لئے پسند فرمایا ہے. جس کا مطلب یہ ہے.
کہ سالکانِ طریقت میں بعض لوگ ایسے بھی ہیں. جو پیر کے واسطہ اور وسیلہ کے بغیر عارف باللہ بن گئے ہیں. اور حضرت مجدد کے الفاظ میں اُن کی تربیت کا کفیل خود حق تعالے ہوتا ہے. لیکن صوفیہ کے اندر اس کے لئے عام اصطلاح "اویسی" ہے. جو حضرت اویس قرنی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے جن کے متعلق رسول کریم نے فرمایا تھا. کہ "مجھے یمن کی طرف سے حق تعالیٰ کی خوشبو محسوس ہو رہی ہے۔"

سبحان اللہ. زہے قسمت. جن کے متعلق سردارِ انبیاء اس طرح فرما گئے ہوں. وہ اپنے مرتبۂ علیہ و نیک بختی و سعادت پر جس قدر بھی ناز کرے کم ہے ؎

نگاہِ یار جسے آشنائے راز کرے ؛ وہ کیوں نہ خوبیٔ قسمت پہ اپنی ناز کرے

اور پھر آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے حضرت علی سے وصیت فرمائی. کہ میرے بعد میری یہ چادر لیجا کر اویس کو دے دینا. اور کہہ دینا کہ میری اُمت کے لئے دعا کرتے رہیں.

اور جب حضرت علی حضرت عمر کی معیت میں وہاں پہنچے. اور اویس کا پتہ دریافت فرمایا. تو آپ کو بتایا گیا. کہ "ہاں اس نام کا ایک مجنون سا آدمی آپ کو دریا کے کنارے بھیڑ بکریاں چراتا ملے گا۔" چنانچہ ہر دو اصحاب اس طرف روانہ ہوئے اور جب اویس نے اُنہیں آتے دیکھا. تو استقبال کے لئے آگے بڑھے. خوش آمدید کہی. اور کچھ سننے کے منتظر ہو گئے

حضرت علی نے آں حضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کی وصیت سنا کر آں حضرت کی ردائے مبارک اویس کے سپرد فرمائی. اویس نے ردائے مبارک کو بوسہ دے کر سر پر رکھا. اور زار زار رو دیا.

ایک روایت کے بموجب جب میدانِ صفین میں حضرت علی اور امیر معاویہ کے مابین جنگ خوب زوروں پر تھی. ایک گدڑی پوش درویش حضرت علی کے پاس آیا. جب امیرالمومنین نے اُس کی طرف دیکھا تو فوراً پہچان لیا. اور فرمایا. "اے اویس تم یہاں کہاں" حضرت اویس نے اپنی گدڑی کو اُٹھایا. تو اسکے

نیچے "تلوار لٹک رہی تھی۔ فرمایا" اے امیر المومنین یہی تو وقت ہے" اور پھر تلوار نکال شامی فوج پر پل پڑے۔ اور چند حملے کرنے کے بعد جام شہادت نوش فرمایا۔ رضی اللہ عنہ۔

حضرت مجدد نے جب رشتۂ نسبت و عقیدت حضرت خواجہ باقی باللہ سے منقطع کیا۔ تو جیسے کہ کہا جا چکا ہے، چاہیے تو یہ تھا۔ کہ آپ کسی دوسرے کامل مرشد سے رشتہ استوار کرتے۔ کیوں کہ پہلا فیض منقطع ہو چکا تھا۔ اور جو کچھ اس نسبت سے حاصل ہوا تھا۔ اس پر اعتقاد نہ رہا تھا۔ یعنی حضرت مجدد اس فیض کو اپنے مرتبہ سے کم جانتے تھے۔ اور یہ ایک حقیقت ہے۔ کہ نسبت کے ٹوٹ جانے کے بعد پہلی نسبت سے حاصل شدہ علم مشکوک یا کم نظر آتا ہے۔ کیوں کہ اسے اپنا مرشد اپنے آپ سے پرواز میں کم نظر آتا ہے۔ لیکن حضرت شیخ تعلی کے میدان میں اتنے آگے بڑھ چکے تھے۔ کہ انہوں نے دوسرے مرشد کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ اور جن اسرار کا اظہار وہ شروع میں کر چکے تھے۔ وہ جمہور صوفیہ کے خلاف تھے۔ تو اس کے ثبوت میں یہ فرمایا۔ کہ وہ اجتباء کی راہ پر ہیں۔ اور یہ راہ توسط اور وسیلہ کی راہ سے علیحدہ اور

بلند ہے۔ حالانکہ یہ راستہ یا اویسیت ابتدا ہی سے ہوا کرتی ہے۔ نہ کسی پیر سے مستفید ہونے کے بعد۔ اور فرماتے ہیں۔ کہ اس راہ میں خدا خود سالک کی تربیت فرماتا ہے۔ اسے پیر کی حاجت نہیں رہتی جیسے کہ آپ صفحات گزشتہ میں شیخ کی تحریر پڑھ چکے ہیں۔ کہ اگرچہ ان کے پیر عبد الباقی ہے۔ لیکن تربیت دینے والا اللہ باقی ہے۔ اور پھر اس نمونے نے اس قدر بلندی اختیار کی۔ کہ رسول کریم کے توسط کی ضرورت بھی نہ رہی۔ کیوں کہ بقول حضرت مجدد انہیں حق تعالیٰ نے اجتباء کے راستہ پر ڈال دیا تھا۔ جیسے کہ انبیاء علیہم السلام اجتباء کے راستہ پر ہوتے ہیں۔ تو اس حالت میں آنحضرت اور شیخ کا معاملہ مشترک تھا۔ اور ہر دو کو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل نہ تھی۔ اور یہی وجہ تھی۔ کہ حضرت شیخ اپنے اور دوسرے سلسلوں کے اولیاء پر کبھی اعتراضات کرنے سے نہ ہچکچائے۔ کیوں کہ اب وہ اپنے آپ کو ایک ایسے مقام پر محسوس کر رہے تھے۔ جس سے تمام اولیاء نیچے نظر آ رہے تھے۔ چنانچہ حضرت داؤد طائی کے متعلق لکھا کہ

"امام داؤد طائی علیہ الرحمۃ باوجود اس بزرگی کے

جو ولایت میں قدم راسخ رکھتے تھے۔ ترکِ آخرت
کو کرامت کہتے تھے۔ اور نہ سمجھ سکے کہ صحابہ کرام
دردِ آخرت میں مبتلا تھے۔" (۳۰۲)

جب محمود غزنوی نے ابوالحسن خرقانیؒ کو دربار میں طلب
کیا اور انہوں نے حاضر ہونے سے انکار کر دیا۔ تو سلطان محمود کے
نامہ بر نے اُن کے سامنے واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول و
اولی الامر منکم تلاوت کیا۔ ابوالحسن خرقانیؒ صاحب
نے جواب دیا: "مجھے ابھی تک اطیعوا اللہ سے اطیعوا الرسول تک
آنے کی بھی فرصت نہیں تو اولی الامر کا کیا سوال۔ لہٰذا اس
بات سے حضرت مجدد کو غصہ آ گیا تھا۔ کہ اُس نے ایسا کیوں
کہا تھا۔ کہ میں اطیعوا الرسول کے لئے بھی فرصت نہیں دیکھتا
حضرت مجدد نے اس بات پر ابوالحسن خرقانی کو خوب جھاڑا
ہے۔ اور لکھا ہے کہ اُس نے اطاعتِ خدا اور اطاعتِ رسول
کو جدا کیوں کر بتایا۔ یہ بات استقامت سے قطعاً دور ہے
(۱۵۲)

حالانکہ شیخ خود نہ صرف یہ تسلیم کرتے ہیں، کہ اجتہادی مسائل
میں پیغمبر سے اختلاف جائز بلکہ مستحسن ہے۔ بلکہ مقام محمدی ایسا

ہم تو معیتِ رسول کو عین ایمان سمجھتے ہیں۔ اور وہاں آنحضرت
اور اپنے معاملہ کو شریک سمجھتے ہیں۔ چنانچہ اسی نمونے کا اثر معلوم
ہوتا ہے کہ حضرت مجدد نے اپنے پیرانِ سلسلہ میں ابوالحسن
خرقانی کا ذکر تک نہیں کیا۔

حضرت ابوسعید ابوالخیر کے متعلق لکھتے ہیں: "ابوسعید نے
جب سید اجل پہ ایک مجذوب کو ترجیح دی، سید
اجل خفا ہو گئے۔ ابو سعید نے اُسے کہا، کہ آپ کا ادب
رسول اللہ کے لئے ہے اور مجذوب کا خدا کے لئے۔
مستقیم الاحوال بزرگ اس قسم کا تفرقہ جائز نہیں
سمجھتے۔ اور رسول کی محبت پر خدا کی محبت کے
غلبہ کو سُکر جانتے ہیں۔ اور اُسے فضول اور
بیہودہ سمجھتے ہیں۔" (۱۵۲)

اپنے ہی سلسلہ کے ایک پیر حضرت انکنگی کے متعلق
لکھتے ہیں: "وہ بے اجازت مرید کیا کرتے تھے" (۱۹۲)

مکتوب (۲-۹۶) میں سید الطائفہ حضرت جنید قدس سرہ
پر اعتراض کیا ہے۔ کہ آپ مومن کا دل عرش سے افضل کیوں
کہتے تھے۔ اس لئے کہ عرش پر رحمٰن کا استویٰ ہے۔ لیکن عرش کا

نے متعلق خود شیخ کے خیالات [illegible] مرکز پر مُردود ہو سکے تھے۔ کبھی تو عرش کو حادث اور کبھی قد[illegible] رہے۔ جیسے آپ مطالعہ کر آئے ہیں۔

لکھتے ہیں: "عرش اور کا مز[illegible]بت رکھنے والے دل کے سوا باقی جتنے ظہورات ہیں [illegible]ب ظلمیت کے داغ سے داغدار ہیں۔ اور ایک [illegible] بھی اصل کی بُو نہیں۔ بایزید اگر سُکر کی وجہ سے ایسا (یعنی میں عرش ہوں) کہتے ہیں، تو مناسب ہے۔ لیکن جنید سے جو صحو کے دعویدار ہیں ایسی باتوں کا صادر ہونا بہت ہی نامناسب ہے۔ لیکن وہ کیا کرتے کہ وہ معاملہ کی حقیقت سے باخبر ہی نہ تھے۔ اور دریائے ظلمیت کے گرداب سے کنارہ تک نہ پہنچ سکے۔" (١٠١-٢)

ان مختصر تحریروں کے بعد جو حضرت شیخ نے اولیاء کے خلاف سپردِ قلم کی ہیں۔ اب اُن کے اجتہاد کے دعوے پر روشنی ڈالتے ہیں۔ لیکن اس سے قبل ان کی ایک تحریر پیش کرتے ہیں، جیسے آپ صفحات گذشتہ میں بھی مطالعہ کر چکے ہیں کہ حضرت شیخ رسول اللہ کی وراثت اور تبعیت کی وجہ سے

یہ دعویٰ کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"میں خیال کرتا ہوں کہ اس دولت نے تابعین بزرگوں پر بھی پرتو ڈالا ہے۔ اور تبع تابعین بزرگواروں پر بھی اس کا سایہ پڑ چکا ہے پھر اس کے بعد یہ دولت پوشیدہ ہو چکی ہے۔ حتیٰ کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے الف ثانی تک نوبت پہنچ گئی۔ اور اس وقت پھر وہ دولت وراثت و تبعیت کے طور پہ ظاہر ہو گئی۔ اور اول کو آخر سے مشابہ کر دیا۔

(٣٠١)

یعنی آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حالات شیخ کے حالات سے مشابہ ہو گئے۔ کیوں کہ شیخ کے اپنے الفاظ سے یہی مترشح ہے۔ کہ اول کو آخر سے مشابہ کر دیا۔ چاہیئے تو تھا۔ کہ یہ دولت جو آں حضرت سے شیخ تک پہنچی شیخ کے آخر کو اول سے مشابہ کرتی۔ لیکن خیر:

اب اسکی تحقیق یوں فرماتے ہیں۔ "پہلے جب مجھ پر تکلیف وارد ہوتی۔ تو خدا سے مزید بھی طلب کرتا۔ اگر مالِ دُنیا کم ہو جاتا تو خوشی حاصل ہوتی۔ اور جب مجھے

عالم اسباب میں واپس کر دیا ہے۔ اور اپنی محتاجی کو دیکھتا ہوں۔ اور تھوڑا سا ضرر پہنچے۔ تو مجھ پر غم کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ پہلے میں دعا اس لئے مانگا کرتا تھا۔ کہ خدا کا حکم ہے۔ کہ دعا مانگا کرو۔ اور اب واقعی غم کے دور کرنے کے لئے مانگتا ہوں۔ تو معلوم ہوا۔ کہ وہ سکر تھا۔ اور یہ صحو ہے۔ میں کہا کرتا تھا۔ کہ انبیاء کی دعا اس قسم کی نہ ہوتی ہوگی۔ کہ اپنی مراد کو حاصل کریں۔ اب فقیر نے خود دیکھ لیا۔ کہ انبیاء کی دعا بھی عاجزی کے خوف اور غم کی وجہ سے ہوتی ہے نہ مطلق تعبیداری کی وجہ سے" (مکتوب ۶)

یہ مکتوب چونکہ ابتدائی زمانے کا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد شیخ نے جو لکھا ہے، وہ عالم صحو میں لکھا ہوگا۔ کیونکہ اس وقت آپ سکر سے صحو میں آ گئے تھے۔ اور پہلی بات جو اس تحریر سے ظاہر ہوتی یہی ہے۔ کہ آپ سکر سے صحو میں آ گئے۔ لہذا اس کے بعد جو خیالات اپنے مرشد کے مسلک کے خلاف ظاہر کئے ہیں: وہ انقطاع نسبت پر دال ہیں باقی رہا مشابہت والی بات۔ تو تحریر اول میں جیسے کہ کہا گیا۔ رسول اللہ

صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حالات کو اپنے حالات سے مشابہ فرمایا ہے۔ اور اس دوسری تحریر میں اپنے حالات کو رسول اللہ کے حالات سے مشابہ کر کے ظاہر کیا ہے۔ اور آنحضرت کو بھی عام سالکوں اور خود اپنی مانند سکر منسوب کیا ہے۔ اور جب آں حضرت بھی سکر سے صحو میں آئے تو ہو بہو شیخ کی مانند احتیاج اور عجز کا غم دفع کرنے کے لئے دعا فرمایا کرتے تھے۔ تو اس لئے شیخ کو بھی آں حضرتؐ کی وراثت اور تبعیت کے طور پر آں حضرتؐ کی سی حالت نصیب ہو گئی

لیکن یاد رکھنا چاہیئے۔ کہ اس تحریر میں اصل مقصد وراثت اور تبعیت سے متعلق ہے۔ اور پھر جب حالات حاصل ہو جاتے ہیں۔ تو شیخ کے لئے آں حضرتؐ کا توسط اور وسیلہ ضروری نہیں رہتا۔ جیسے کہ آپ مکتوب (۱۲۱-۳) میں شیخ کی تحریر پڑھ چکے ہیں۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ سالک اُس وقت تک آں حضرتؐ کے توسط کا محتاج رہتا ہے۔ جب تک اُس کی اپنی حقیقت، حقیقت محمدیہ سے منطبق نہیں ہو جاتی۔ منطبق ہونے کے بعد توسط ختم ہو جاتا ہے۔ تو اگر کوئی کہہ دے کہ اللہ تعالیٰ سے واصل ہونے کے بعد تکلیفات شرعیہ

کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ تو حضرت شیخ اُس پر فوراً کفر کا فتویٰ لگا دیں گے۔ اور یا یہ کہ اگر توسط کے ختم ہونے کے بعد صرف لا الٰہ الا اللہ کا پڑھنا ضروری ہے اور محمد رسول اللہ کا اقرار اُس کے لیے ضروری نہیں تو کیا کہا جائے گا۔

حضرت شیخ لکھتے ہیں: "ہاں اجتباء کا راستہ بالاصالت انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے۔ لیکن ایسا نہیں کہ اجتباء کا راستہ مطلق طور پر انبیاء علیہم السلام سے ہی مخصوص ہو۔ اور اُمتوں کو اُس سے کچھ حاصل نہ ہو۔ یہ بات واقعہ کے خلاف ہے۔"

(۳-۱۲۱)

لیکن شیخ کو اکثر اس قسم کی تحریروں کے بعد فکر لاحق ہو جاتی ہے، کہ ان پر اعتراض ہو سکتا ہے۔ تو اس کے بعد یہ بھی تحریر فرمایا۔

"لیکن چونکہ سالک طفیلی تابع اور الحاقی ہے اس لئے یہ شرکت (مع الرسول) ایسی ہے کہ مخدوم کی خادم سے۔"

(۳-۱۲۱)

ایک طرف تو شیخ یہ فرماتے ہیں۔ کہ حقیقت محمدیہ کے حصول

کے بعد توسط رسول ختم ہو جاتا ہے۔ اور دوسری طرف خادم ہونے کا ادعا بھی ہے۔ بھلا جب توسط ختم ہو جائے تو خادم و مخدوم کا سوال کہاں رہ سکتا ہے۔ کیونکہ یہاں ہر دو کی حالت و حیثیت مساوی ہو جاتی ہے۔ اور اب خادم مجبور نہیں کہ خادم کی حیثیت سے رہے۔ جیسے کہ شیخ کی تحریر سے مترشح ہے۔ اور اس پر طرہ یہ کہ شیخ اپنے پیر کی مخالفت کو بھی عین ادب خیال کرتے ہیں۔ کیونکہ شیخ بقول خود اگر اپنے پیر سے زیادہ بلند مرتبہ تک نہیں پہنچے تھے۔ تو اُن سے کم بھی نہ تھے۔ اور پیر نے اُن کی اکملیت کا فتویٰ بھی دے دیا تھا۔ یہاں بھی شیخ کو جو حالت وراثت و تبعیت کی وجہ سے حاصل ہوئی۔ تو وراثت اور تبعیت کا منشا پورا ہو گیا۔ اور پردے ختم ہو گئیں۔ لیکن ایک سالک جواب تک بھی خادم ہی ہے تو پھر معلوم ہوا کہ تبعیت کا زمانہ ابھی باقی ہے۔ لیکن شیخ نے اس کا کوئی حل پیش نہیں کیا۔ اور جب شیخ کے مرشد کا توسط ختم ہوا اور اب شیخ انکے خادم نہیں رہے بلکہ انکی تعلیمات کو اشارۃً شرک بتایا جیسے کہ آپ پڑھ چکے ہیں۔ تو پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا توسط ختم ہونے کے بعد بھی یہی حالت ہونی چاہیئے۔

اس لئے خادم و مخدوم کا تعلق باقی نہیں رہ سکتا۔ اور اگر اس کے باوجود بھی حضرت شیخ کا یہ اصرار ہو۔ کہ وہ آخر تک اپنے مرشد اور رسول کریم کے خادم رہے ہیں۔ تو پھر توسط اور وسیلہ کیسے ختم ہو سکتا ہے۔ اور جب اجتباء کے سبب سے بقول حضرت مجدد انبیاء کے علاوہ اُمتیوں کے لئے بھی فیض کا حصہ موجود ہے۔ پھر طفیلی الحاقی اور تابعی کا کونسا سوال پیدا ہو سکتا ہے جیسے کہ شیخ کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ حضرت باقی باللہ اُن کے پیر تھے۔ لیکن اُن کی تربیت اللہ باقی نے فرمائی ہے۔ پیر سے نہ ہو سکی ہے۔ بلکہ بقول شیخ پیر نے کوشش بھی کی کہ سابقہ نسبت برقرار رہے۔ مگر کامیاب نہ ہو سکے۔ اور کہ پیر کی پہلی نسبت پر قائم رہنا باعث نقصان ہے۔ جیسے قارئین پڑھ آئے ہیں۔ تو پھر جب پیر کی ضرورت باقی نہیں رہی تو اب رسول اللہ کے ساتھ بھی الحاق اور تبعیت کی ضرورت باقی نہیں رہ سکتی۔ کیونکہ الحاق و تبعیت تو ابتدا میں تھی۔ اور جب مقصد حاصل ہو گیا الحاق و تبعیت بھی ختم۔ اور یہی شیخ کا مطلب ہے۔ کیونکہ بقول شیخ امام ابو یوسف کو تکمیل کے بعد امام ابو حنیفہ کی تقلید کی ضرورت نہیں ہے۔ چنانچہ آگے لکھتے ہیں۔

"طریقۂ جذبہ میں چونکہ کشش مطلوب (اللہ) کی طرف سے ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی عنایت طالب کے حال کی متکفل ہوتی ہے۔ اس لئے واسطہ اور وسیلہ قبول نہیں کرتی۔ اور طریقۂ سلوک میں (جسے حضرت شیخ حضرت علی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ حمزد) چونکہ طالب کی انابت اور رجوع موجود ہے۔ اس لئے اس میں وسیلہ اور توسط ضروری ہے" (۱۲۱-۳)

حضرت شیخ کی ان تحریروں میں جو کھلا تضاد موجود ہے اس سے قطع نظر ہم نے اب تک جتنے اولیاء کے حالات پڑھے ہیں اُن سے تو یہ معلوم ہوا ہے۔ کہ جب کسی کو اللہ تعالیٰ کی طرف کشش ہوئی اور جذبہ پیدا ہو گیا۔ آخر میں بغیر بیعت کئے حقیقت محمدیہ تک رسائی نصیب نہ ہو سکی اور وہ مجبوراً کسی کامل کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد مقصد تک پہنچا۔ جب تک آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مسنون طریق کے آگے گردن خم نہ کی وہ استدراج میں مبتلا رہا۔ اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے کوئی عالم اور صوفی انکار نہیں کر سکتا۔ ورنہ بہتیرے جوگی اور مختلف مذاہب کے سالک جذبہ کے باوجود بھی ولی

نہیں بلکہ مستدرج رہتے ہیں۔

لیکن جب حضرت شیخ جمہور اہلِ اسلام کے عقائد کے متعلق غور و فکر سے کام لیتے ہیں تو گھبرا جاتے ہیں کہ رسول اللہ کا توسط ختم بھی کیسے ہوسکتا ہے۔ اور جب اپنی حالت کا معائنہ فرماتے ہیں۔ تو محسوس کرتے ہیں۔ کہ توسطِ رسول غیر ضروری ہے اگرچہ شیخ ابوالحسن خرقانی کو برا بھلا کہتے ہیں۔ کہ اس نے یہ کیوں کہا تھا کہ "میں اطیعوا اللہ میں اس قدر مشغول ہوں کہ اطیعوا الرسول کے لئے بھی فرصت نہیں۔ تو پھر اولی الامر کی اطاعت کا کیا سوال؟ لیکن یہاں چونکہ حضرت خرقانی کی نہیں بلکہ حضرت شیخ کی اپنی ذاتی حالت ہے۔ اس لئے آپ بھولتے ہیں کہ آپ نے ابوالحسن خرقانی کی نسبت کیا فرمایا تھا۔ اور پھر اپنے حال کو رسول اللہ کے حال سے کم نہیں بلکہ ان کی مانند ہی محسوس کرتے ہیں۔ اور اسی شے کو علماء استدراج کہتے ہیں۔

ہم نے بڑی کوشش کی کہ حضرت شیخ کے ان ارشادات کو سُکر پر محمول کریں۔ مگر شیخ خود صحو کے دعویدار ہیں۔ اس لئے یقیناً یہی کہا جا سکتا ہے۔ کہ پیر کی نسبت ختم ہوجانے کے بعد یہ حالات

پیش آئے۔ جیسے کہ خود شیخ اس کے قائل ہیں۔ اور فرماتے ہیں۔ کہ اگر سالک کو بال برابر بھی اپنا مرشد کم نظر آجائے تو اس کی حالت سلب ہوجاتی ہے۔ اور اس کے دل پر تاریکی چھا جاتی ہے اور اس تحریر پر تو صاف طور سے فارسی کا یہ شعر صادق آتا ہے ؎

عشق اوّل در دلِ معشوق پیدا می شود
تا نسوزد شمع کے پروانہ شیدا می شود

ہاں۔ یہاں معشوق نے عاشق کا رنگ اختیار کیا ہے۔ اور عاشق یہ ہرگز برداشت کر سکتا۔ کہ اس کا معشوق غیر کی خدمت اور ناز برداری کرے۔ اور یہی وجہ تھی کہ معشوق نے حضرت شیخ کو آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وسیلہ اور توسط سے نجات دی۔

لیکن کاش۔ شیخ ایک ہی قول پر تو قائم رہتے۔ اور ہمیں ان تحریروں کی ضرورت نہ رہتی۔ اور خواہ مخواہ ہم سے برادرانِ نقشبندیہ ناراض نہ ہوجاتے۔ لیکن ہم برادرانِ نقشبندیہ سے معافی چاہیں گے۔ اور دیانت سے عرض کریں گے۔ کہ ان تحریروں سے ہمارا منشا حضرت مجدد کا مرتبہ گھٹانا نہیں۔ بلکہ انہوں نے

دوسرے سلسلوں کو حسن نظر سے دیکھا۔ اور تصوف میں جو بیجا اضافے کئے اُس کی صفائی مغلوب ہے۔ آگے لکھتے ہیں۔

"نفس جذبہ میں اگرچہ وسیلہ ضروری نہیں۔ لیکن جذبہ کی تکمیل سلوک سے وابستہ ہے۔ اس لئے کہ جب تک سلوک اختیار نہ کیا جائے۔ جو اتباع شریعت توبہ اور زہد سے عبارت ہے تب تک جذبہ ابتر اور ناتمام ہی رہتا ہے"۔ (۱۲۱ - ۳)

چنانچہ ہم ابھی لکھ آئے ہیں۔ کہ طریق محمدیہ کے سوا تکمیل کا کوئی راستہ نہیں۔ لیکن اس تحریر کے پڑھنے کے بعد معلوم ہوا۔ کہ کہاں تو یہ کہ حضرت آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی حضرت ابوبکر کے جذبہ کے سبب مقصد تک پہنچا ہوا تسلیم کرتے ہیں اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے تم‌ہ جب تک اس جذبہ سے بہرہ نہ پایا مطلب تک نہ پہنچ سکے۔ اور کہاں یہ کہ اب جذبہ کی تکمیل سلوک پر منحصر جانتے ہیں۔ اور سلوک کے بغیر جذبہ کو ابتر اور ناتمام سمجھتے ہیں۔ اس لئے تحریر میں شیخ نے ثابت کر دیا ہے۔ کہ اصل شئے سلوک ہے۔ جو شریعت کے مطابق ہے۔ اور سلوک کے بغیر جذبہ ایک بیکار اور خطرناک مرض کی حیثیت

رکھتا ہے اور اسی تحریر میں شیخ نے غیرارادی طور پر یہ بھی ثابت فرمایا ہے کہ طریقت کا سرچشمہ بعد رسول کریم امیرالمومنین یعسوب العارفین حضرت علی مرتضیٰ کی ذات مبارک ہے کیونکہ بقول شیخ سلوک اور جذبے کا طریقہ آپ ہی سے جاری ہوا ہے۔ تو صاف ظاہر ہوا کہ جب اللہ کسی کو مجتبےٰ بناتا ہے۔ اس کا فکر سلوک کی طرف منتقل کر دیتا ہے شریعت کا پابند ہو جاتا ہے۔ اور اسی سلوک کی وجہ ہی سے جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ حضرت شیخ تو جانتے تھے۔ کہ جب عرب نے اسلام قبول کر لیا۔ اور شریعت کے پابند ہو گئے۔ تو اُن میں کچھ ایسا جذبہ رونما ہو گیا کہ اسلام کو مشرق سے مغرب تک پھیلا دیا۔ کیا یہ جذبہ اُن میں قبل از اسلام بھی موجود تھا۔ اگر موجود نہ تھا اور یقیناً نہ تھا۔ تو کہاں سے پیدا ہوا؟ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی اتباع سے اور بس۔

اور اسی مکتوب میں فرماتے ہیں۔ کہ "جذبہ ہندوؤں اور دیگر مذاہب کے ماننے والوں کو بھی حاصل ہوتا ہے لیکن جب تک وہ آں حضرت کے توسط اور آپ کی رسالت کے منکر ہوتے ہیں۔ تو دوزخ کا ایندھن بن جاتا ہے۔ اور اُن کا یہ جذبہ کسی کام نہیں آتا"۔ (۱۲۱ - ۳)

اگر قارئین شیخ کے مکتوبات کی اصل کا مطالعہ فرمائیں گے تو معلوم ہوگا، کہ حضرت شیخ نے ا حضرت صلعم اور اپنے پیرانِ سلسلہ کے توسط کے بغیر ہی مرتبۂ امیسے کے مدعی ہیں۔ لیکن بعد میں جب انہیں مخالفت کا خوف لاحق ہو گیا ہے (اور مخالفت شدید تر ہوئی بھی تھی) تو جذبہ کو سلوک پر مبنی قرار دیا ہے اور آخر میں جب اُن کے خوف میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ تو اپنے دعوے سے بکلی دستبردار ہو گئے ہیں۔ لیجیے سنیے۔

"غرضیکہ کشف صحیح اور الہام صریح سے یقینی طور پر معلوم ہوا ہے۔ کہ اس راہ کی باریکیوں میں سے کوئی دقیق تر باریکی اور اس گروہ کے معارف میں کوئی معرفت آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی متابعت اور وسیلہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور مبتدی اور متوسط کی مانند منتہی کو بھی اس راہ کے فیوض و برکات آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی طفیل اور تبعیت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے"۔ (۱۲۱-۲)

اس تحریر کے بعد قارئین غور فرما دیں۔ کہ شیخ نے اپنے پہلے دعاوی کو واپس لے لیا ہے۔ اور اپنی غلطی کا کھلے دل سے اقرار

فرمایا ہے۔ اور یہ بھی ثابت فرمایا ہے۔ کہ آپ غلطی کرنے کے بعد غلطی کا اقرار بھی کرتے ہیں۔ جو بڑی شخصیتوں کا خاصہ ہے۔ لیکن یہاں انہیں پھر خیال آ گیا ہے کہ میں نے اپنے علو مراتب کا تمام تر مدار نظریۂ اجتباء پر استوار کیا تھا۔ اور جب میں نے جذبہ کو سلوک کے بغیر ناتمام اور ابتر بتایا۔ تو یہ تو میں نے حضرت علی کے سلوک کو تسلیم کر لیا۔ تو اس کے بعد تحریر فرمایا۔

"لیکن جذبہ کے مقدم ہونے میں فضیلت ہے کیونکہ اس صورت میں سلوک اس کا خادم ہے"۔ (۱۲۱-۳)

اُن کی ایک تحریر مزید بھی پڑھ لیجیے۔ لکھتے ہیں۔

"جاننا چاہیئے۔ کہ انبیاء کے لئے اس موہبت اور بخشش کا حاصل ہونا بے توسط اور بے وسیلہ ہی ہوا کرتا ہے۔ اور انبیاء کے اصحاب کے حق میں جو وراثت اور تبعیت کے طور پر اس دولت سے مشرف ہوئے انبیاء کے وسیلہ سے ہے" (۳۰۱)

اب ہم کیا کہہ سکتے ہیں، کیونکہ شیخ آں حضرتؐ کے ساتھ اپنی حالت یکساں بیان کرتے ہیں۔ اور کبھی خادم بھی سمجھتے ہیں۔ لیکن سلوک اگر افضل بھی ہو لیکن جب یہاں جذبہ کی پرورش

کرتا ہے۔ تو جذبہ کا خادم ثابت ہؤا۔ تو صاف معلوم ہؤا کہ
جذبہ خادم بھی ہے اور مخدوم بھی۔ اور اگر یہ جذبہ ایک ہندو
بھی رکھتا ہو تو شریعت اسکی خادم ٹھہرے گی۔ کیونکہ جذبہ
خدا کی طرف سے ہے۔ اور سلوک حضرت شیخ کے خیال میں
غیر اللہ کی طرف سے۔

اس لئے لکھتے ہیں "لیکن جذبہ کے مقدم ہونے میں
یہ بات نہیں، کیونکہ جذبہ بالذات مطلوب و
مقصود ہے۔ اس لئے یہ مراد ہوگا۔ اور شریعت و سلوک
مرید۔" (۱۲۱—۳)

یعنی شریعت سے جذبہ افضل ہے۔ کیونکہ بالآخر مراد
وہی ہے۔ اور ہم ایک حد تک اس سے متفق ہیں۔ لیکن شریعت
سے اگر مراد جذبہ کی تکمیل ہو۔ تو جذبہ سے بھی مراد مطلوب
تک رسائی ہے۔ اور اصل مراد وصول مطلوب ہے نہ جذبہ
کیونکہ یہاں جذبہ "مراد" نہیں بلکہ وہ مرید ہے۔ اور یہ ایک
مختصر سی توضیح ہے۔ جو حضرت شیخ کے نظریہ میں جرأت کر کے کی
گئی۔ لیکن اصل بات تو پھر بھی یہی ہے۔ کہ جب تک شریعت
کو قبول نہ کرے۔ جذبہ تکمیل و مراد تک پہنچ ہی نہیں سکتا۔ اور

اپنی تکمیل کیلئے غلط راہوں پر چل پڑتا ہے۔ سوال تو صرف یہ ہے
کہ یہ جذبہ ہندوؤں اور عیسائیوں میں بھی موجود ہے یا نہیں۔ اور
شریعت محمدی کا محتاج ہے یا نہیں۔ اس لئے صاف صاف
اقرار کرنا چاہیئے، کہ فیصلہ ہو سکے۔ شیخ اپنے دعوے سے بھی
دستکشی پسند نہیں کرتے۔ اور شریعت کی اہمیت کو بھی نظر
انداز نہیں ہونے دیتے۔ چنانچہ حق تعالیٰ کی تلاش کا جذبہ تو انسان
کی فطرت میں ہے۔ اور اسی وجہ سے سبھی نے "قالوا بلیٰ" کہا تھا۔
چنانچہ وہی شے کسی میں زیادہ اور کسی میں کم قیامت تک موجود
رہے گی۔ لیکن اسی جذبہ کو جب عملی لباس پہنایا جاتا ہے۔ تو نتیجہ
کے طور پر اکثر بت تراش لیتے ہیں۔ اور غیر اللہ کو اللہ کا مقام
دیتے ہیں۔ لیکن جب آں حضرت کی شریعت قبول کر لی جاتی
ہے، تو اتباع شریعت اُن کے اس جذبہ کو تہذیب عطا کر کے
صحیح راہ پر گامزن کرتا ہے۔ جذبہ اس وقت بالذات مرید ہو سکتا
ہے، جبکہ حق تعالیٰ سے متعلق ہو۔ نہ جذبہ کی وہ تحریک جو ایک
نامعلوم شے کی تلاش میں ہوتی ہے۔ اور جذبہ اگر تلاش حق
تعالیٰ سے بھی متعلق ہو۔ تو جب تک شریعت کا اتباع نہ ہو
بے کار ہے۔ لیکن پھر بھی جذبہ سے مراد وصول حق ہوتا ہے اور

جذبہ خود مرید ہوتا ہے۔ اور پھر اس کے باوجود حضرت شیخ کی
تعلّی ملاحظہ فرمائیے۔ لکھتے ہیں۔

"یہ معرفت فقیر کے خاص لدنی معرفتوں میں سے
ہے۔ جو محض فضل وکرم سے فقیر کو عطا ہوئی ہے" (۱۲۱-۲)

حضرت شیخ ان متضاد حالات واقوال کو خاص لدنی معرفت
سے عبارت سمجھتے ہیں۔ اور اسے شریعت اور سلوک کی اتباع
پر منحصر بھی نہیں سمجھتے۔ بلکہ اسے خاص فضل وکرم یعنی جذبے کی
پیداوار بتاتے ہیں۔ کیونکہ کشش مطلوب کی طرف سے کھینچتے
ہیں۔ لیکن اس دودلی اور دوخیالی کے باوجود بھی حضرت شیخ کے
دل سے اپنے اجتباء کے راستے کی بلندی کا خیال نہیں نکلتا۔
اور جو خوف انہیں لاحق ہے۔ اور انہیں بار بار تبدیلیٔ خیال پر
مجبور کرتا ہے۔ آخر اس خوف کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

"نزدیک ہے کہ ارباب ظواہر عدم توسط کو جو کمال
ایمان ہے۔ کفر سمجھ لیں" (۱۲۱-۳)

یہاں پھر سے عدم توسط کے قائل ہو گئے ہیں۔ اور یہ بھی
جانتے ہیں۔ کہ علمائے ظواہر اس عقیدہ کو کفر سمجھتے ہیں۔ اور یہ
علمائے ظواہر ہی تو ہیں۔ جن کی تحقیقات وعقاید کو شیخ اپنے

کشف والہام سے بہتر سمجھتے ہیں۔ ذات وصفات اور دیگر
عقاید کے متعلق شیخ شاید اس لئے اُن کے عقاید کو حق جانتے
ہیں کہ خود بھی ان عقاید میں اُن سے متفق ہیں۔ لیکن یہاں
شیخ کی تعلّی کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہے۔ تو علماء کے ماننے یا
نہ ماننے کی کچھ پرواہ نہیں کرتے۔ اور عدم توسطِ رسول
کا عقیدہ جسے علماء کفر سمجھتے ہیں، شیخ اُسے کمالِ ایمان خیال
کرتے ہیں۔ لیکن ہم کہیں گے۔ کہ یہاں حضرت مجدد نے غور و
فکر سے کام نہیں لیا ہے۔ قارئین نے ملاحظہ کیا ہوگا۔ کہ شیخ
آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا رب اسم ذات اللہ
کو سمجھتے ہیں۔ جس میں باقی تمام اسماء مضمر ہیں۔ گویا جب
ذات نے مرتبۂ احدیت سے مرتبۂ وحدت میں نزول
فرمایا تو اسم اللہ سے موسوم ہوا۔ اور یہی تعین اول
ہے۔ جسے حقیقتِ محمدی بھی کہتے ہیں۔ اور باقی تمام تعینات
اسی میں مضمر ہیں۔ تمام اسماء کا رب اسم ذات اللہ
ہے۔ اور یہی اسم تمام اسماء کی تربیت کا متکفل بھی۔ یہ
اسماء جب اسم ذات اللہ میں ہوتے ہیں۔ اگرچہ اپنا
انفرادی اعتبار رکھتے ہیں۔ لیکن اُن کے اعتبارات بھی

اسم ذات اللہ کے مرہون ہوتے ہیں۔ تو عین اللہ ہوتے ہیں۔ پھر ہر سالک بھی حق تعالیٰ کے کسی ایک اسم کا مظہر ہوتا ہے۔ اور اپنی انفرادی صفت کا حامل بھی۔ اور ایک "عین" رکھتا ہے۔ جب وہ مجاہدہ کے ذریعہ یا محض فضل وکرم سے اپنے "عین" کے منشا تک پہنچ جاتا ہے۔ تو اپنے اسم کے مطابق حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کر لیتا ہے مثلاً اسم ستار کے ساتھ جس قدر معرفت متعلق ہوتی ہے وہ اُسے حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اُسے مکمل اسم اللہ کی معرفت حاصل ہوئی۔ جو تمام اسمائے الٰہیہ کا جامع ہے۔ یہ کسی طرح ممکن نہیں۔ کیوں کہ ہر اسم ایک امتیاز ہوتا ہے۔ اور وہ اپنے وجودِ امتیاری سے زیادہ معرفت حاصل نہیں کر سکتا۔ گو اُس کے خیال میں یہ معرفتِ تامہ ہی ہو۔ اور وہ خیال کرتا ہو۔ کہ اُس نے اللہ تعالیٰ کی کامل معرفت حاصل کر لی۔ کیوں کہ اسم ستار اسم ذات اللہ میں اپنے آپ کو عین اسم اللہ خیال کرتا ہے۔ وہاں اسماء کے مابین کوئی امتیاز نہیں ہوتا گو مثالی طور سے اُنہیں انفرادی اعتبار حاصل ہی ہو۔

چنانچہ اسی وجہ سے تو حضرت مجدد کو غلط فہمی ہوئی۔ اور انہوں نے حق تعالیٰ کی ذات کا کنہہ تک جاننے کا دعویٰ کر دیا اور اپنی تائید میں ابو حنیفہ کا یہ قول پیش کر دیا۔" ماعبدناكَ حق عبادتكَ تو صحیح ہے لیکن مَاعرفناكَ حقَ معرفتكَ صحیح نہیں۔ اس لئے کہ ہم نے حقِ معرفت کو حاصل کر لیا ہے۔"

اصل میں یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ ایک انسان اُس اسم اور اُس سے متعلق معرفت تو حاصل کر سکتا ہے جو اُس کا رب ہو۔ یعنی جس پہ اُس کی تخلیق ہوئی ہو۔ اور جیسے کہ کہا گیا۔ وہ اُس وقت یہ خیال کرتا ہے۔ کہ اُس نے حقِ معرفت حاصل کر لیا ہے۔ لیکن بعد میں جب وہ پختہ طور پر صاحب مقام بنتا ہے۔ تو اُسے معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ اُس کا خیال صحیح نہیں تھا۔ کیا آپ نے نہیں دیکھا۔ کہ تمام اولیائ کے اسرار و معارف ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور وہ اس لئے کہ ہر ایک اپنے ہی رب اسم اور اُس کے متعلقات کا عارف ہوتا ہے۔ اگر بقول حضرت مجدد ذاتِ حق کے کنہہ کی معرفت ممکن ہوتی..... تو تمام عرفا کے

خیالات یکساں ہوتے۔

یہ تحقیق ہم نے توحیدِ وجودی کی بنا پر کی ہے اور اب توحیدِ شہودی کی رُو سے اُس پر روشنی ڈالیں گے۔

حضرت شیخ مجدد صفاتِ الٰہیہ کو ذاتِ الٰہیہ پر زائد سمجھتے ہیں، یعنی ذات کے اندر کثرتِ صفات کے قائل ہیں۔ لیکن ذات کے اندر صفات کی کثرت ماننے سے یہ لازم آتا ہے کہ ہر صفت کے لئے ذات میں ایک خاص محل یا مقام ہوگا۔ خاص محل یا مقام اس لئے کہا گیا۔ کہ ایک ہی ذاتِ بحت میں کثرت کا اثبات اس کے بغیر واضح نہیں ہو سکتا۔ اور اگر شیخ مجدد ذاتِ بحت میں ہر صفت کے لئے جُدا تشخص اور محل یا مقام محال سمجھتے ہوں۔ اور اس سے حق تعالیٰ کی ذات کو ایک ظرف کی مانند ثابت نہ کرنا چاہتے ہوں۔ تو پھر ایک ہی ذات کی طرف راجع تسلیم کر لیں اور اُن سب کے لئے ایک ہی ذات کو کافی سمجھ لیں۔ یعنی اُسی ایک ذات کو رحمٰن رحیم کریم اور تمام صفات کے لیے کافی سمجھ لیں۔ اور اس طور پر تسلیم کرنے کے بعد، اگرچہ شیخ نے اسی طرح تسلیم بھی کیا ہے۔ اور اسے ایک ایسی معرفت

بھی کہا ہے۔ کہ دوسرے کسی ولی اور بزرگ نے ظاہر نہیں کی۔ تو شیخ توحیدِ وجودی کے قائل ہو جائیں گے۔

بہر حال جب کہ شیخ وجودِ خداوندی میں کثرت کے قائل ہیں۔ تو دوسرے طور پر بھی قائل ہوں۔ ہر اسم و صفت کے لئے ایک "عین" ضرور ہوگا۔ اور وہ "عین" کسی دوسرے اسم یا صفت کے لئے نہیں ہوگا۔ یعنی ہر عین دوسرے اعیان سے ممتاز ہوگا۔ اور اُس کی معرفت بھی اُسی عین سے متعلق اور اُسی کے مطابق ہوگی۔ اور جب اُسے حق تعالیٰ کا وصال نصیب ہوگا۔ اور مرتبۂ فنا فی اللہ حاصل ہوگا۔ تو اُس کی فنا بھی اُسی "عین" ہی سے متعلق ہوگی۔ اور اُسے اپنی فنا اس لئے تمام اسماء میں فنا معلوم ہوگی۔ کہ اسم ذات اللہ میں تمام اسماء کی انفرادیتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اور ہر اسم پر اسم ذات اللہ کا پرتو پڑتا ہے۔ اگر اپنے اسم اور "عین" میں فنا ہونے کے بعد تمام اسماء اور اعیان میں فنا متحقق ہو سکتی۔ تو پھر ہر عارف کے معارف مختلف اور گوناگوں نہ ہوتے۔ اور نہ کوئی انسان اپنی شکل و صورت اور خیالات کے لحاظ سے دوسرے انسان سے مختلف ہوتا۔ اور جب

شیخ خود مانتے ہیں۔ کہ ہر انسان کا رب ایک خاص اسم ہے
اور اپنی ذات کا رب بھی اسم رحمٰن کو ہی بتاتے ہیں۔ تو پھر
شکل و صورت اور اسرار و معارف کا اختلاف یقیناً موجود
ہونا چاہیئے۔ یہ تو مختلف "اسماء" ہی کے سبب سے ہے۔ کہ
ایک سالک کا علم و معرفت دوسرے سالک کے علم و معرفت
سے مختلف اور ممتاز ہوتا ہے۔ اسم مصوّر کی معرفت ہرگز کلی
طور پر اسم قہار کی مانند نہ ہو گی اور نہ کسی دوسرے اسم کی
معرفت کسی اور اسم کی طرح ہو گی۔

حضرت مجدد نے اپنے آپ کو حقیقت محمدیہ تک موصول
سمجھ لیا ہے۔ اور پھر دعویٰ کیا ہے۔ کہ اب رسول کریم کے
توسط کی ضرورت نہیں رہی۔ تو اس وجہ سے غلطی کر گئے
کہ اسم اللہ میں انہیں بھی اپنا آپ اللہ نظر آ گیا ہے۔ یعنی ظلی
اپنی ہستی، ہستیٔ محمد صلے اللہ وآلہ وسلم نظر آ گئی (کیونکہ
آں حضرت صلعم کا رب اسم ذات اللہ ہے) اور نہیں سمجھ سکے۔
کہ یہ تو اسم ذات اللہ کی آفاقیت اور ہمہ گیری کا اثر ہے۔
جس تک پہنچنے کے بعد اس اسم کے اثرات اس میں نفوذ
کر جاتے ہیں۔ اور جب تک وہ اصل مطلب کو نہ سمجھا ہو۔

اپنا وجود اسے وجودِ محمدی نظر آتا ہے۔ جیسے کہ صفحات
گذشتہ میں آپ شیخ کی تحریر میں ملاحظہ فرما چکے ہیں۔ کہ
"محمد احمد بن گیا" اور پھر حضرت مجدد اپنا رب اسم
رحمٰن کو سمجھتے ہیں۔ اور تعلی کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "میں
عبد الرحمٰن ہوں" لیکن یہ فراموش کر جاتے ہیں کہ انہوں
نے خود آں حضرت کا رب اسم ذات اللہ تسلیم کیا ہے۔
اور آں حضرت عبد اللہ ہیں۔ تو شیخ جو عبد الرحمٰن ہیں۔
عبد اللہ کیسے ہو سکتے ہیں۔ اگر یہاں شیخ غور و فکر سے کام
لیتے اور جذبۂ تعلی کو بھی کسی قدر لگام دیتے تو انہیں معلوم
ہو جاتا کہ اسم رحمٰن میں اسم اللہ کا صرف پرتو ہے۔ یعنی
مربوب نے مربی کا رنگ اختیار کیا ہے۔ چنانچہ اسی طرح
ہر اسم اپنے مربا کے رنگ میں رنگین نظر آتا ہے۔ نہ یہ
کہ مربوب خود مربی بن جاتا ہے۔ ہم حضرت شیخ کے اس
دعوے کو بایزید اور دوسرے صوفیہ کے مانند سکر پر
محمول کرتے۔ لیکن افسوس ہے۔ کہ ہمارے ہاتھ اس کے
لئے کوئی قرینہ آتا ہی نہیں۔ بایزید نے جو بھی کہا تھا۔ مثلاً
میرا جھنڈا محمد کے جھنڈے سے اونچا ہے۔ یا یہ کہ عرش و

کرسی اور لوح و قلم میں ہی ہوں۔ لیکن حالتِ صحو میں ایسی باتوں کے صدور پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں۔ اور مریدوں کو ہدایت کرتے کہ اگر پھر مجھ سے اس قسم کا کلام صادر ہو تو مجھے سنگسار کر دو۔ لیکن حضرت مجدد صحو کے دلدادہ .... بھی ہیں اور آخر عمر تک عدم توسطِ رسول کے عقیدہ پر قائم نظر آتے ہیں۔ اور اسے کمالِ ایمان بھی کہتے ہیں۔

تو اب معلوم ہوا کہ جو سالک حق تعالیٰ تک پہنچتا ہے اُسے اپنا آپ تمام اسماء و صفات میں باقی معلوم ہوتا ہے اور بقول امام غزالیؒ اور شہاب الدین سہروردی اُسے اپنا آپ سب سے بلند معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہوتی ہے۔ کہ وہ صرف اپنے مربی اسم میں محو ہوتا ہے۔ اور صرف اسی اسم تک رسائی رکھتا ہے۔ جس پر اُس کی تخلیق ہوئی تھی۔ جیسے کہ پانی کی ایک بوند میں سمندر کا مزاج ہوتا ہے۔ اسی طرح اس اسم میں بھی اسم اللہ کا مزاج موجود ہوتا ہے۔ اور سالک یہ خیال کرتا ہے کہ وہ اسم ذات اللہ میں فانی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے۔ کہ وہ صرف ایک بوند ہی

ہوتی ہے۔ ایک خاص اسم کی مظہر ہوتی ہے۔ اور جب اسم اللہ کے سمندر بے کراں میں داخل ہوتی ہے۔ تو اس کا احساس سمندر سا ہو جاتا ہے۔ نہ یہ کہ وہ فی الحقیقت سمندر بن جاتی ہے۔ لیکن حضرت شیخ کے ہاں ایک اور نظریہ ہے۔ لکھتے ہیں۔

"جب اللہ تعالیٰ کے کرم سے اُس پر یہ دید غالب آجاتی ہے۔ اور اپنی ہستی اُسے عدم محض معلوم ہو (یعنی عدمیت کے حال میں بھی اپنے آپ کو پہچانتا ہو !!! حمزہ) اور اپنے آپ میں خیریت کی بُو محسوس نہیں کرتا۔ اور یہ امانت مکمل طور پر اپنے امانت والے کے سپرد کر دے۔ تو اُس وقت نہ تو اُس کا نشان باقی رہتا ہے۔ نہ نام، نہ "عین" اور اثر کیونکہ عدم لاشے محض ہے۔ اور کسی مرتبہ میں ثبوت نہیں رکھتا۔"

(۴-۶۴)

اس لئے شیخ ھل اتٰی علی الانسان کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔ "اے میرے خدا۔ انسان پر ایک وقت ایسا تھا۔ کہ وہ کوئی شے نہ تھا۔ نہ اُس کا "عین" تھا۔

نہ اثر۔ نہ اُس کا وجود تھا نہ شہود" (۳-۵۳)

یہ توجیہہ محلِ نظر ہے۔ حین من الدھر سے صاف معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہاں دہر سے مراد زمانۂ خارجی ہے کیوں کہ اس سے اگر یہ مراد نہ لی جائے تو پھر زمانِ حقیقی تو خود حق تعالےٰ ہیں۔ لاتسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر۔ اس پر شاہد ہے۔ یعنی دیگر مخلوق موجود تھی۔ مگر انسان ابھی تک ظاہر نہیں ہوا تھا۔ اس سے کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اُس کا وجود اور "عین" خدا کے علم میں بھی نہ تھا۔ حضرت شیخ کسی طرح بھی وجود کے جوہری اور مادی مفہوم سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا سکتے۔ چنانچہ اس کے ثبوت میں آگے لکھتے ہیں۔

"اس کی مثال انسان کی سی ہے۔ جیسے اگر نمک کے کان میں داخل کیا جائے۔ اور وہ آہستہ آہستہ نمک کی صورت حاصل کرے۔ اور سب کا سب نمک بن جائے۔ اور اس کا کچھ عین و اثر باقی نہ رہے۔ اب اس کا قتل کرنا۔ کھانا اور خرید و فروخت حلال ہے۔ اور اگر اُس کا کچھ عین و اثر باقی رہتا تو

یہ اُمور روا نہ ہوتے" (۳-۵۳)

یہاں شیخ نے انسان کی تمام تر حقیقت اُس کے جسم مادی ہی کو سمجھا ہے۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے۔ کہ حضرت شیخ اللہ تعالیٰ کو ایک ایسی ذات مانتے ہیں کہ نہ تو اُسے کوئی علم ہے۔ اور نہ اُس کے علم میں معلومات۔ بلکہ ویدک یا برہمو سماج کا وہی تنزیہی تصور ہے جسے شیخ توحیدِ وجودی کی تردید کے لئے بار بار پیش کرتے ہیں۔ اور غور نہیں فرماتے۔ کہ اس قسم کی توحید کا نتیجہ نفیٔ ذات ہے۔ اور جبکہ شیخ توحیدِ وجودی کی تردید کو شرک کی جڑ کاٹنے کے مترادف سمجھتے ہیں۔ اس لئے حق تعالیٰ کی طرف ایسی باتیں منسوب کرتے ہیں۔ کہ ذاتِ تعالیٰ کو نفی کی حد تک پہنچا دیتے ہیں۔ چنانچہ اسی مکتوب میں لکھتے ہیں۔

"اگر کوئی سوال کرے۔ کہ آپ نے اپنے مکتوبات و رسائل میں لکھا ہے۔ کہ "عین" و اثر کا زائل ہونا صرف شہودی طور پر ہوتا ہے۔ نہ وجودی طور پر۔ کیوں کہ اس سے الحاد و زندقہ اور عبودیت

دربوبیت کی درمیانی دوئی کا دور ہونا لازم آتا ہے۔ تو پھر یہاں وجودی طور پر "عین" و اثر زائل ہو جانے کے کیا معنی ہیں۔ تو میں اس کو جو اب میں کہتا ہوں کہ دونوں چیزوں میں ایک چیز کا ایسا رنگا جانا کہ ایک چیز اپنے احکام ..... سے خالی ہو جائے۔ اور دوسری چیز کے احکام کے رنگ میں رنگی جائے۔ ان دونوں چیزوں کی دوئی دور ہونے

کا موجب نہیں جو الی اللہ زندقہ ہو سکتے ہیں کیونکہ انسان کو جب نمک کے کان میں ڈالا جائے وہ نمک کیا تو متحد نہیں ہوتا اور نہ اس کی دوئی معدوم ہوتی ہے بلکہ اسے نمک کے قرب کی وجہ سے اپنے نفس و صفات سے فنا حاصل ہو جاتی ہے ،،

اب قارئین غور فرمائیں۔ کہ شیخ اس کا قتل جائز سمجھتے تھے۔ اور اس کے "عین" وجودی کو نمک سمجھتے تھے۔ اور یہاں اس سے انکار کر رہے ہیں اور جب نفس و صفات پر وہ فانی ہو جائیں، تو اس کا "عین" و اثر کیسے باقی رہ سکتا ہے؟ ایسے حال میں اس کا "عین" نمک ہی ہوگا۔ اور اگر دوئی باقی ہو تو اس کا "عین" نمک نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ دوئی امتیاز چاہتی ہے۔ اور جب نمک بن جانے کے بعد امتیاز باقی

ہی نہیں احکام بھی دونوں کے یکساں ہوں گے۔

یہ بات تو عدمات کے سلسلہ میں ضروری تھی لیکن ہمارا موضوع چوں کہ اس سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے اس کا بیان یہاں بھی ضروری سمجھا گیا۔ حضرت شیخ فرماتے ہیں۔ کہ جب سالک کو دید عطا کی جاتی ہے۔ اس بہ ہم عرض کرتے ہیں۔ کہ وہ سالک بحیثیت عدم محض کے دید محسوس کرتا ہے۔ یا وجود (موجود) کی حیثیت سے عدم کی حیثیت سے تو وہ اپنی ہستی کا ادراک کر ہی نہیں سکتا۔ کیوں کہ عدم بقول شیخ لاشئے محض ہے۔ اور اگر بحیثیت صفت ذات یا مظہر صفات محسوس کرتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ ذات اپنی صفات کے ذریعے اپنی ذات کو محسوس کرتی ہے اور اس سے ذات بقول شیخ خود اپنی ذات کو بھی بوسیلہ صفات کے بغیر نہیں جانتی۔ اور اپنی ذات کے پہچاننے کی سعی میں مصروف ہے پھر غرض یہ ہے۔ کہ سزا جزا کیسے دی جائے گی۔ اس عدم کو جسے حضرت شیخ ہر ممکن کی اصل قرار دیتے ہیں یا صفات و کمالات الٰہیہ کو؟ کیوں کہ نہ تو اس کا "عین" باقی رہا ہوتا

بے وجود اثر۔ تو معلوم ہوا کہ علم خداوندی میں بھی موجود نہ
تھا۔ اور اگر خدا (معاذ اللہ) اُسے اپنے علم میں لے آیا تھا
تو اب اسے پھر علم سے خارج کر دیا۔ اور ہم یہ ثابت کر
چکے ہیں۔ کہ ہر شے وجودِ خارجی پانے سے قبل علم خداوندی
میں ہوتی ہے۔ اور اُس کا وجود علمی صفتِ علم کے مانند
موجود ہوتا ہے۔ کیوں کہ وہ معلوماتِ الٰہیہ سے تعلق
رکھتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو حق تعالیٰ کے لیے صفت
علم ہی ثابت نہیں کی جا سکتی تھی۔ کیوں کہ اُسے علم کہا
ہی نہیں جا سکتا۔ جو معلومات سے خالی ہو۔ بلکہ جہل ہے۔
سزا جزا کے سوال کے سلسلہ میں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے۔
کہ وجود ہرگز بہ رضا و رغبت عدم سے متعلق نہیں ہوتا۔
کیوں کہ کوئی شے اپنی وجودی حقیقت کا انقلاب طبعاً
پسند نہیں کرتی۔ اور اگر اُسے بہ جبر عدم سے متعلق کرنے
کا اقدام کیا جائے تو عدم چوں کہ شے نہیں ہے اس لیے اسے
سزا جزا دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اب باقی رہی
وہ شے جو وجود سے متعلق کی گئی ہے۔ تو سزا جزا کی لائق
یہی شے ہے یا عدم جو کوئی شے ہی نہیں؟ آگے لکھتے ہیں:

وہ اِس تحقیق سے واضح ہو گیا۔ کہ اُس فنا کے حاصل
ہونے میں جو اتم اور اکمل ہے۔ فنائے انسان کی فنا
وجودی اور زوال کچھ درکار نہیں کیوں کہ اُس کا
وجود تھا ہی نہیں۔ جو زوال پذیر ہو جائے۔ (پھر اپنی ہستی
کا احساس کسے تھا؛ عدم کو یا وجود کو؟ حمزہ) جب
توہم زائل ہو گیا (یعنی جب عطیاتِ الٰہیہ اُس سے
چھین لیے گئے۔ حمزہ) اور زوالِ شہودی سے متحقق ہو گیا۔
(اس عدمِ شہودی کا ادراک کون کرے گا۔ جب اُس
کا عین و اثر کچھ باقی نہ رہا ہو۔ حمزہ) جو ہالک اور فانی شے
ہے۔ تو زوالِ شہودی کے بغیر کوئی دوسرا راستہ
نہیں۔ اور زوالِ وجودی درکار نہیں۔ حاصل کلام
یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو مرتبۂ حس و وہم میں
پیدا کیا ہے۔ اور چاہتا ہے۔ کہ اس مرتبہ کو ثبات
و استقلال عطا کرے۔ تو وہ احکام و آثار جو وجود
پر مرتب ہیں۔ اس موہوم پر جاری فرمائے۔ اور
موجود کے آثار کو موہوم پر مرتب فرمایا۔" (۳-۶۴)
وجودی کہتے ہیں کہ اشیاء معلوماتِ الٰہیہ ہیں اور اپنے وجود

کا ادراک اس لئے کرتے ہیں، کہ حق تعالیٰ اپنے وجود کا ادراک فرماتا ہے، اور حق تعالیٰ کے اپنے وجود کے ادراک کا پرتو معلومات پر بھی پڑتا ہے۔ تو اگر بقولِ شیخ عالم یا کائنات حس و وہم میں موجود ہو۔ تو حس و وہم تو اعراض ہیں، جو غیر سے قائم ہوا کرتے ہیں۔ تو پھر یہ حس و وہم کرنا کس کا فعل ہے؟ کہ عالم قائم ہے۔ اور ثبات و استقامت رکھتا ہے، کیا عدم محض؟ جسے حضرت شیخ لا شے محض کہتے ہیں، یا صفات و صفات الٰہیہ؟ صفات الٰہیہ کو حس و وہم ہو تو یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ صفات بذاتِ خود فعال ہی نہیں۔ اس لئے اضافت ذات ہی کی طرف ہو گی۔ اور اگر عدم ہی اس موہوم عالم کا حس و وہم رکھتا ہے۔ تو اس کی اضافت کس کی طرف ہوگی۔

آگے فرماتے ہیں:" فنائے اتم اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ فانی کے عین و اثر کا زوال ہو جائے۔ اور اُس کا نام و نشان باقی نہ رہے۔" (۳:۴۴)

چونکہ شیخ کی توحید کلی طور پر تنزیہی ہے۔ جو ذات کی نفی پر ختم ہوتی ہے۔ اس لئے اس قسم کی تحریریں اُن سے سرزد ہوتی ہیں۔ شیخ جو فرماتے ہیں کہ فنا کے عین و اثر باقی نہیں رہتا

افضل سمجھتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"اور یہ بزرگوار (نقشبندیہ) اس امر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کے پیرو ہیں" (۱۸)

اور اس کے بعد لکھتے ہیں:" جیسے کہ نبی کی ولایت دوسرے انبیاء کی ولایت سے بہتر ہے۔ اسی طرح ان (نقشبندیہ) بزرگواروں کی ولایت بھی دوسروں سے بہتر ہے، اور کیوں نہ بہتر ہو گی۔ جبکہ انکی ولایت کا دلی تعلق حضرت صدیق اکبر کی طرف منسوب ہے"

اس تحریر کو آپ صفحاتِ گذشتہ میں بھی مطالعہ فرما چکے ہوں گے۔ ہمارا مدعا یہ ہے کہ اس قسم کی تمام تحریریں بیانات علم ہی سے متعلق ہیں، مثلاً یہ تحریر:

"ہم ذات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور دو سبیت صفات سے علوم لدنی کا صحیح صدرت وہی ہے جو علوم شریعت کے مطابق ہو ورنہ سکر ہے۔ حق وہی ہے جسے علمائے اہلِ سنت والجماعت کہتے ہیں۔ باقی الحاد و زندقہ یا سکر ہے"

(۳۰)

مطلب یہ ہوا کہ قرآن و حدیث کا ذوقِ اسی ظاہر الفاظ سے

ہے۔ بجون و حکم کا کوئی سوال ہی نہیں۔ اور نہ آں حضرت نے یہ فرمایا ہے۔ کہ مجھے جوامع الکلم عنایت کیا گیا ہے۔ اور شیخ خود ایسے اسرار بیان کرتے ہیں۔ جنہیں علمائے اہل سنت والجماعة کفر و زندقہ سے منسوب کرتے ہیں۔ اور شیخ حضرت ابو ہریرہ رض کی ایک روایت بھی بیان کرتے ہیں۔ کہ

"مجھے آں حضرت صلعم نے ایک ایسا علم سکھایا ہے۔ کہ اگر میں اُسے ظاہر کر دوں۔ تو تم مجھے قتل کر ڈالو گے"

اور اس کے بعد شیخ نے کبار صحابہ کو "وغیرہ" میں شامل کیا ہے۔ تو کیا وہ علم شریعت کے مطابق ہوتا۔ جس کے اظہار کے نتیجہ میں لوگ ابو ہریرہ رض کو قتل کر ڈالتے۔ اور جب خود شیخ اسرار سے متعلق خامہ فرسائی کرتے ہیں۔ تو فرماتے ہیں۔ کہ ان اسرار کو آں حضرت نے ابو ہریرہ وغیرہ کو بتا دیا۔ اس روایت میں شیخ ابو ہریرہ کو افضل اور کبار صحابہ کو وغیرہ میں شامل فرماتے ہیں۔ حالانکہ آپ نے صفحات گزشتہ میں پڑھا ہوگا۔ کہ عدم وسیلہ و توسل آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حضرت شیخ کمال ایمان سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور خود تسلیم کرتے ہیں۔ کہ علماء اسے کفر سمجھتے ہیں۔ لیکن اس تحریر میں بہ قبول جانتے

ہیں اور لکھ دیتے ہیں۔ کہ حق وہی ہے۔ جسے علمائے اہل سنت والجماعت کہتے ہیں۔ تو کیا شیخ کے مذکورہ بالا دعوے کے متعلق بھی علماء کا فتویٰ صحیح سمجھا جا سکتا ہے؟ لیکن سنت سے مراد اگر آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول و فعل ہو، تو حضرت مجدد کبھی کبھار اس کے خلاف بھی حکم دیتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"جبکہ معتبر روایات سے اشارت کی حرمت ثابت ہو چکی ہے۔ اور اسکی کراہت پہ فتویٰ دیا جا چکا ہو اور اشارت و عقد سے لوگوں کو منع کیا جا چکا ہو اور ایسے اصحاب کا ظاہر اصول کہتے ہیں۔ تو پھر ہم **مقلدوں کو مناسب نہیں۔ کہ احادیث کے موافق عمل کریں** اور اشارت کرنے میں جرأت سے کام لیں؟"
(۳۱۲)

یہاں حضرت مجدد بیانگ دہل مجتہدین کے اقوال کی حمایت کرتے ہیں۔ اور حدیث کی مخالفت۔ اور جبکہ حدیث سے صراحت کے ساتھ یہ بات ثابت ہو جائے۔ کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک فعل صادر ہوا ہے تو اسے حرام ٹھہرانا؟

لیکن فتویٰ دینا ہمارا کام نہیں۔ قارئین خود فکر سے کام لیں کہ بات
کہاں تک پہنچ جاتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ رسول کریم نے
ایک فعل کس لئے کیا تھا۔ چاہے ہمیں اس کی غایت کا علم نہ ہو لیکن
جو فعل آنحضرت سے ثابت ہے وہ حضرت شیخ اور علمائے اہل
سنت والجماعت کے نزدیک سنت ہے۔ تو حرام کیسے ہو سکتا
ہے لیکن شیخ لکھتے ہیں۔

"پس امت کے مجتہدین کے لئے لازم نہیں کہ اجتہادی
احکام میں پیغمبر کی رائے کی متابعت کریں" (۲-۵۵)

کیوں نہیں۔ حضرت شیخ کے پاس ثبوت موجود ہے۔ اور
لیجئے اس دلیل سے اپنے پیر کی مخالفت کو بھی عین ادب
سمجھتے ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول و
فعل کی مخالفت بھی جائز سمجھتے ہیں۔ لیکن شیخ کے عقیدہ کے
بموجب یہ کام مجتہد کا ہے۔ اور حضرت شیخ اپنے آپ کو مقلد
سمجھتے ہیں اگرچہ وہ اپنے آپ کو الف ثانی کا مجدد فرماتے ہیں۔
لیکن یہاں صاف طور پر مقلد ہونے کا اقرار کرتے ہیں۔ حالانکہ
مجدد اور پھر الف ثانی کا مجدد مقلد کیسے ہو سکتا ہے۔ شاید
حضرت مجدد نے علمائے اصول کا یہ قول نہیں پڑھا۔ کہ التقلید

تو معلوم ہوا کہ اس شے کا "تعین" علم خداوندی میں نہ تھا۔
لیکن عدم کی وجہ سے اس کے لئے ایک "عین" پیدا ہو گیا تھا
اور جب عدم اس سے دور ہو گیا۔ تو "عین" بھی ناپید ہو گیا۔
لیکن ہم عرض کریں گے۔ کہ یہ عدم کس شے سے دور ہو گیا۔ وجود
سے یا کسی اور شے سے؟ کچھ شک نہیں کہ وجود سے۔ تو
اب کیا وجود بھی فانی اور ناپید ہو گیا۔ کیا وجود بھی عدم کی مانند
لاشے محض ہے۔ اور انقلاب حقائق شیخ کے خیال میں بھی
محال ہے۔ اور اگر موجود ہے۔ تو پھر اس کا "عین" بھی موجود
ہونا چاہیئے۔ "عین" کے فنا ہو جانے کا کون سا سوال پیدا
ہو سکتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ وہ صفات منعکسہ جو عدم میں
آ گئی تھیں عدم سے اٹھا لی گئیں۔ اور اس کا "تعین" فنا ہو گیا۔
گویا کہ عدم اس کا "تعین" تھا۔ کیوں کہ شیخ اشیاء کی اصل
عدم کو سمجھتے ہیں۔ تو پھر صاف معلوم ہو گیا۔ کہ وہی صفات
منعکسہ ہی اس کی عین تھیں۔ اور اگر ایسا نہ تھا بلکہ عدم
ہی ان صفات یا صفت کا "عین" تھا۔ اور اب باقی نہ رہا
اس لئے کہ وہ لاشے محض ہے۔ تو وجود و عدم کے اجتماع سے
جو "عین" و اثر پیدا ہو گیا تھا۔ جس کے شیخ بھی قائل ہیں۔

وہ وجود کی طرف سے تھا؟ یا عدم کی طرف سے؟

لیکن حضرت شیخ پھر اسی مکتوب میں لکھتے ہیں۔

"جب ممکن سے عدم دُور ہو جاتا ہے۔ تو وجود کے سوا اس میں کچھ باقی نہیں رہتا۔ اس کا مطلب یہ نہیں۔ کہ ممکن واجب تعالیٰ کی ذات ہو جاتا ہے، بلکہ یہ اس کا تعلق ذاتِ بحت کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے۔ اور وہ تمام موجودات کے ظلال میں سے ایک ظل کے ساتھ چنانچہ زائل ہو جاتا ہے۔" (۳-۶۴)

جس وقت عدم دُور ہو جاتا ہے، اور وجود کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو حضرت شیخ پھر بھی اسے ممکن سمجھتے ہیں۔ لیکن اس میں کس قدر تضاد ہے۔ یہ شیخ کے نظریہ سے معلوم ہوگا۔ شیخ کا نظریہ یہ ہے کہ ممکن کی اصل عدم ہے۔ اور یہاں شیخ عدم کو منتفی بھی سمجھتے ہیں۔ اور اس وجود کو ممکن بھی کہتے ہیں جو ذاتِ بحت کے ساتھ ثابت ہو گیا ہے۔ کیونکہ صاف فرماتے ہیں۔ کہ "اس کا یہ مطلب نہیں۔ کہ ممکن واجب تعالیٰ کی ذات ہو جاتا ہے"۔ کیونکہ شیخ ذات اور وجود کو بھی ایک شے نہیں سمجھتے۔ لیکن یہاں انہیں پریشانی لاحق ہو گئی ہے، کہ

ممکن کے حقائق اور اصل تو عدمات ہیں۔ اور جب عدمات دُور ہو جاتے ہیں۔ اور صرف وجود باقی رہ جاتا ہے تو تب بھی اسے ممکن ہی کہتے ہیں۔ تو جب یہاں بھی ممکن ہی ہُوا۔ تو ثابت ہُوا۔ کہ اس سے عدم کی نفی نہیں ہو سکتی ہے۔ اور باوجود اس کے کہ وہ وجود یا شے ذاتِ بحت کے ساتھ ثابت ہے۔ لیکن شیخ کے خیال میں چونکہ وہ مرتبۂ امکان سے خارج نہیں ہوا ہے۔ تو لازم ہے۔ کہ وہاں بھی اس کے ساتھ عدم شامل رہے۔ تو نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ بھی عدم ثابت ہے۔ اور یہ نتیجہ ہے توحید تنزیہی کا۔ جو تشبیہ کے امتزاج سے بالکل خالی ہے۔ دوسرے الفاظ میں شیخ کا خیال یہ ہے کہ ممکن عدمِ محض ہے۔ جس پر جب وجود کا پرتو پڑتا ہے تو ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور جب اس سے عدم منتفی ہو جاتا ہے تو وجود باقی رہ جاتا ہے۔ گویا وجود نے عدم پر ہر ایک شے کا پرتو ڈالا تھا۔ جو وجود کو حاصل تھا۔ اب یہ وجود عدم سے مجرد ہو کر رہ گیا۔ وجودِ خداوندی میں موجود تھا یا نہیں یقیناً موجود تھا۔ تو پھر شیخ اسے عدمِ محض کیوں کر کہہ سکتے ہیں۔ اور اس کی اصل عدم کو کیوں ٹھہراتے ہیں، حالانکہ لاشے کسی شے

کی اصل نہیں ہو سکتی۔ کیا وجود و عدم کے اشتراک سے جو چیز
ظاہر ہو گئی تھی اُسے شیخ محض عدم کہتے ہیں۔ اور جب وجود
و عدم پردو ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں۔ تو وجود
اپنی اور عدم اپنی جگہ رہ جاتا ہے۔ تو پھر شیخ فرمائیں کہ وہ
ممکن کیا شے تھی۔ جو ظاہر ہو گئی تھی۔ اور جو عارف اس مرتبہ
تک پہنچ جائے۔ یعنی بقول شیخ اُس کا کوئی "عین" اور اثر باقی
نہ رہے۔ تو اُس کے متعلق لکھتے ہیں:

"اس عارف کا مقام ذات کے ساتھ ایسا ہے جیسے
کہ حق تعالیٰ کی صفات کا قیام ذات کے ساتھ ہے"

(۶۶۴-۳)

اور ایسے عارف کی شان اگر یہ ہو کہ وہ بقول شیخ نہ عین
رکھے اور نہ اثر بلکہ اُس کی اصل بھی شیخ کے خیال میں عدم محض
ہو۔ تو کیا کیا جا سکتا ہے، حالانکہ اس تحریر سے شیخ نے یہ بھی
ثابت کر دیا۔ کہ اس عارف کا وجود بھی زائد بر ذات تعالیٰ
ہو جاتا ہے۔ کیونکہ صفات کی مانند حق تعالیٰ کے ساتھ قیام
رکھتا ہے۔ اور پھر بھی اُسے ممکن ہی بتاتے ہیں حالانکہ صفات
کو ممکن نہیں کہتے۔

حضرت شیخ عین ثابتہ کے متعلق تحریر فرماتے ہیں

"پس اس میں سیر کبھی بے نہایت ہو گی۔ اور اس
درویش کو اس مقام میں خاص معرفت حاصل ہے
جس کا بیان انشاء اللہ ہو گا۔ اور یہ اسم مراتب
عروج میں عین ثابتہ کے فوق میں ہے۔ کیونکہ
سالک کا عین ثابتہ اسی اسم کا ظل اور اس کی
علمی صورت ہے"

(۲۹۰)

جب عین ثابتہ حق تعالیٰ کے اسم کی علمی صورت ہے۔ تو
شیخ کیوں کر اُس کی فنا کے قائل اور اُس کی اصل عدم
بتاتے ہیں۔ اور اُس کے زوال کے قائل ہوتے ہیں۔ نیز اس تحریر
سے یہ بھی ظاہر ہوا۔ کہ شیخ مجدد نے حضرت شیخ اکبر کے
اس نظریہ پر اعتراض کیا تھا۔ کہ اعیان نے وجود (ظاہری)
کی بو بھی نہیں سونگھی۔ یہاں انہی نظریہ کو تسلیم کر لیا ہے اور
ظاہر ہے کہ علمی صورت کسی طور پر بھی وجود [illegible]
نہیں ہو سکتی۔

فصل سوئم

مقامِ سنت

سنت سے مراد عرفِ عام میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول و فعل ہے۔ سنت کے لغوی معنی راستہ کے ہیں۔ یعنی آں حضرت نے اپنی حیاتِ طیبہ میں جن اصول و قوانین کو پسند فرمایا ہے۔ اور خود اُن پر عمل کر کے دکھایا ہے لیکن ان اصول و قوانین میں ایک حصہ تو وہ ہے۔ جو دین سے متعلق ہے۔ جس کا نمونہ آں حضرت بذاتِ خود قائم فرمایا کرتے۔ اور اُمت کو بھی اُس پر عمل کرنے کا حکم دیتے۔ اور ایک وہ حصہ تھا۔ جو عرف قومی روایات وغیرہ سے متعلق تھا اور عادت و رواج کے مطابق آں حضرت بھی قوم کے ساتھ ہی ساتھ اُن پر عمل پیرا ہوتے۔ جیسے لباس اور دوسرے قومی معاملے۔ جو شریعت کے خلاف نہ تھے۔ اور اگر تھے۔ تو اُنہیں آں حضرت نے محو فرمایا۔ یا اُن کی صورت ہی بدل دی۔ جسے ہم سنتِ عادیہ

کہہ سکتے ہیں۔ اور آں حضرت کے جو افعال و اقوال دین سے متعلق تھے۔ وہ اجزائے شریعت تھے۔ اور کسی اُمتی کو یہ حق حاصل نہ تھا کہ اُن میں کمی زیادتی کر سکے۔ کیونکہ آنحضرت کا یہ ارشاد من احدث فی امرنا ہذا ما لیس منہ فھو ردٌ۔ یعنی جس کسی نے بھی دین میں ایسی نئی بات پیدا کی۔ جو ہمارے دین کا جزو نہ ہو۔ تو وہ ردّ ہے۔ اور وہ شخص مردود ہے۔ اسے اصطلاح میں بدعت کہتے ہیں۔

حضرت شیخ مجدد طریقہ نقشبندیہ کو تمام طریقوں سے اس لئے افضل سمجھتے ہیں۔ کہ اس طریقہ کے سالک سنتِ رسول پر قائم ہیں۔ اور اُن کی مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے۔ کہ دوسرے طریقوں میں احیائے سنت کا کوئی خاص التزام نہیں۔ لیکن آپ نے صفحاتِ گذشتہ میں شیخ اکبر محی الدین ابن العربی قدس سرہٗ کا قول پڑھا ہوگا۔ کہ اُنہوں نے قیامِ سنت پر کس قدر زور دیا ہے۔ لیکن حضرت شیخ مجدد کے سامنے چونکہ اُس وقت سب سے زیادہ مقبول اور محیط سلسلۂ علیہ چشتیہ تھا۔ اور اس میں وجد و سماع کا رواج فراواں ہے۔ تو یہ شے شیخ کو سنتِ رسول کے خلاف معلوم ہوئی۔

اس لئے کبھی کبھار وجد و سماع کے خلاف طنزیہ انداز تکلم
اختیار کرتے ہیں۔ اور اُسے جوز و مویز سے تشبیہ دیتے ہیں۔
لیکن شیخ کی اگر مراد یہ ہو کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
نے اس شے کو سرے سے سماعت ہی نہیں فرمایا۔ تو اسے ہم
شیخ کی تاریخی ناواقفیت پر محمول کر لیں گے۔ اور بتائیں گے۔
کہ شیخ کا یہ خیال صحیح نہیں۔ آں حضرت نے متعدد بار سماعت
فرمایا تھا۔ البتہ سماع کے مزامیر و لوازم ایسے نہ تھے۔ جیسے کہ
بعد میں رائج ہو گئے۔ اور اس میں تدریج ہی کیا ہے۔ اگر کوئی
یہ کہے کہ آں حضرت اور آپ کے صحابہ کفار سے جہاد کرتے
تلوار، تیر، نیزہ اور اس وقت کے مروجہ ہتھیار استعمال
فرمایا کرتے تھے۔ اور اب توپ و بندوق بلکہ ایٹم بم استعمال
کرتے ہیں۔ اس لئے یہ خلاف سنت ہے۔ اور جہاد صحیح نہیں
ہے۔ لیکن ہر معقول انسان اس کی مخالفت کرے گا۔ اسلام
چونکہ قیامت کے لئے مکمل ضابطہ حیات ہے۔ اور حالات
میں ہر آن تبدیلی جاری ہے۔ تو ہم اسلامی اصولوں کی روشنی
میں ہر جگہ کے لئے نئی نئی تعبیر تلاش کریں گے۔ ورنہ پھر تو اسلام
اس قابل ہی نہ سمجھا جائے گا۔ کہ ہمیں ہر زمانہ میں بدلتے ہوئے

حالات کے مطابق اپنی مقتضیات کے لئے رہبری کر سکے آج
بعض لوگوں کے خیال کے مطابق اسلام ختم ہو چکا ہے۔ اور اس
میں یہ قابلیت ہی نہیں رہی ہے۔ کہ چودہ سو برس گزر جانے
کے بعد بھی حالات زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ ہدایت کے
لئے کافی سمجھ لیا جا سکے۔

اس لئے ہم ایک مسئلہ کے متعلق غور کرتے وقت شارع
کی ہدایت کا خیال رکھیں گے۔ اور پھر اسی کی روشنی میں حالات
کے مطابق اجتہاد سے کام لیں گے۔ اس زمانہ میں دف مروج
تھے۔ اور پھر آہستہ آہستہ عود کا بھی رواج ہو گیا۔ جس کے متعلق
شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے جو حضرت مجدد کے مخالفین میں
سے تھے۔ نہایت مفید اور قابل قناعت بحث کی ہے۔ اور
جس سماع میں شراب اور دیگر وہ محرمات نہ ہوں، جنہیں خدا
نے حرام کیا ہے۔ سماع مطلق مباح ہے۔ اور بقول محدث
عبدالحق امام شافعی رح نے اس کی اباحت پر قسم کھائی ہے۔
اور فرمایا ہے۔ کہ سماع کے بارے میں حرمت کی جو احادیث
ہیں وہ تمام مشروط و مقید ہیں۔ ان اشیاء پر جنہیں خدا
نے منع فرمایا ہے۔ یعنی سماع مباح لذاتہٖ ہے اور حرام لغیرہٖ۔

سماع ہرگز خلافِ سنت نہیں ہوسکتا۔ لیکن اس نعمت شریفہ میں حضرت شیخ اور اُن کے سلسلہ کے سالکوں کی قسمت نہ ہوگی۔ کیونکہ جنت میں دیدارِ خداوندی کے بعد نغمہ سے بہتر کوئی دوسری نعمت میسر نہ ہوگی جس کا تعلق روح کے ساتھ

ہے اور نغمۂ خوش صدا ہرگز سماع کا [illegible] صوت [illegible] کیطرف منتقل نہیں ہوتا شریعت خالص بلا مزامیر نہ آزمائش شہوات ہے اور اسکے ساتھ کوئی عبث، یا مروجہ گانا ہو کیونکہ نغمہ عالم ارواح سے تعلق رکھتا ہے جیسا حضرت امام غزالی رح امام [illegible] حیوانی نقائص میں خواہشِ حیوانی کے لئے کوئی کشش نہیں ہوتی بلکہ اس میں روح کے لئے غذا اور تجاذب ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو قیامت میں زندہ کرنے کے لئے بانسری کی صدا کو ذریعہ ٹھہرایا ہے۔ کیونکہ نغمہ میں روح کے لئے زندگی کی ضمانت ہے۔ اسکی تائید میں حضرت شیخ شہاب الدین رح سہروردی یوں فرماتے ہیں۔

"روح نغموں سے اس لئے لطف اندوز ہوتی ہے۔ کہ عالم روحانی مجمع حسن و جمال ہے۔ اور کائنات میں تناسب کا وجود زبانی اور عملی طور پر پسند کیا گیا ہے۔ اور تشکل و صورت کا تناسب بھی روحانیت

کی میراث ہے۔ اس لئے جب روح میٹھے نغمے اور متناسب آوازیں سنتی ہے۔ تو ہم جنس اور متوازن ہونے کی وجہ سے اُن کا اثر قبول کرتی ہے" (عوارف المعارف)

حالانکہ شیخ مجددؒ رقص و وجد کو اعمالِ جسمانی سمجھتے ہیں جبکہ نماز بھی اعمالِ جسمانی ہی سے تعلق رکھتی ہے اور اس کے متعلق حضرت مجدد نے حضرت خواجہ نقشبندؒ کا قول بھی پیش کیا ہے کہ "نہ انکار کنم و نہ ایں کار کنم"

اصل بات یہ ہے۔ کہ جس طرح ایک شخص کا "نغمہ" دیگر سے مختلف اور جدا ہوتا ہے۔ اسی طرح دونوں کی طبیعت اور رجحانات میں بھی بیّن فرق موجود ہوتا ہے۔ جن لوگوں کے احساسات فطرتاً حسن اور تناسب کی طرف زیادہ تر میلان رکھتے ہوں۔ وہ فنونِ لطیفہ سے زیادہ میلان رکھتے ہیں۔ اور جو لوگ اس سے کم بہرہ مند ہوں۔ وہ اس کے خلاف ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس میں کسی کا کیا قصور؟

شیخ محدث عبدالحقؒ لکھتے ہیں: "عقیقہ کی ایک تقریب میں سماع ہو رہا تھا۔ جس میں امام شافعی اور اُستاد ابو منصور بغدادی بھی شامل تھے۔ سماع کے بعد شافعی

نے ابو منصور سے پوچھا۔ کہ کیا آپ نے اس چیز کو پسند
کیا؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔ امام شافعی نے کہا
کہ اگر تم صحیح کہتے ہو۔ تو تجھے صحیح حس بھی حاصل نہیں کیونکہ
چوپائے اور دیگر حیوانات بھی اس سے خوش ہو جاتے
ہیں۔"

البتہ دوسرے امور کی مانند سماع میں بھی افراط مستحسن نہیں
کیونکہ اس صورت میں بہ وجہ کے فائدے کی بجائے نقصان
ہوتا ہے۔ نغمہ سے دلی وابستگی فطرت انسانیہ کا تقاضا ہے۔
لیکن فطری تقاضوں کو اعتدال میں رہ کر پورا کرنا چاہیئے افراط
و تفریط سے بچنا چاہیئے۔ خدائے عظیم و برتر نے کسی انسان کو
اس کے فطری تقاضا کے پورا کرنے سے ممانعت نہیں فرمائی۔
البتہ اس کے پورا کرنے کے لئے اعتدال کی راہ پسند فرمائی ہے
اور جو لوگ اس شے کو مطلق حرام قرار دیتے ہیں۔ اُن کا
شمار حیوانات اور چارپایوں میں کرنا بہتر ہے۔ اور انہیں
کوئی جواب نہیں دینا چاہیئے۔

حضرت شیخ سنت رسول اور سنت صحابہ کی متابعت
کرنے کی وجہ سے سلسلۂ نقشبندیہ کو دوسرے تمام سلسلوں سے

افضل سمجھتے ہیں۔ لکھتے ہیں۔

"اور یہ بزرگوار (نقشبندیہ) اس امر میں رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کے پیرو ہیں" (۱۸۱)
اور اس کے بعد لکھتے ہیں: "جیسے کہ نبی کی ولایت
دوسرے انبیاء کی ولایت سے بہتر ہے۔ اسی طرح
ان (نقشبندیہ) بزرگواروں کی ولایت بھی دوسروں
سے بہتر ہے۔ اور کیوں نہ بہتر ہو گی۔ جبکہ انکی ولایت
کا دلی تعلق حضرت صدیق اکبر کی طرف منسوب ہے"
اس تحریر کو آپ صفحات گذشتہ میں بھی مطالعہ فرما
چکے ہوں گے۔ ہمارا مدعا یہ ہے کہ اس قسم کی تمام تحریریں بیانات
علم ہی سے متعلق ہیں۔ مثلاً یہ تحریر۔

"ہم ذات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور وہ صرف صفات
سے علوم لدنی کا صحیح صدرت وہی ہے جو علوم شریعت
کے مطابق ہو ورنہ سکر ہے۔ حق وہی ہے جسے علمائے
اہل سنت والجماعت کہتے ہیں۔ باقی الحاد و زندقہ یا
سکر ہے"

(۳۰)

مطلب یہ ہوا کہ قرآن و حدیث کا تعلق اسی ظاہر العلم سے

ہے۔ بجون و چگون کا کوئی سوال ہی نہیں۔ اور نہ آں حضرت نے یہ فرمایا ہے کہ مجھے جوامع الکلم عنایت کیا گیا ہے۔ اور شیخ خود، ایسے اسرار بیان کرتے ہیں۔ جنہیں علمائے اہل سنت والجماعت کفر و زندقہ سے منسوب کرتے ہیں۔ اور شیخ حضرت ابو ہریرہ رضی کی ایک روایت بھی بیان کرتے ہیں۔ کہ

"مجھے آں حضرت صلعم نے ایک ایسا علم سکھایا ہے۔ کہ اگر میں اُسے ظاہر کر دوں۔ تو تم مجھے قتل کر ڈالو گے"

اور اس کے بعد شیخ نے کبار صحابہ کو "وغیرہ" میں شامل کیا ہے۔ تو کیا وہ علم شریعت کے مطابق ہوتا۔ جس کے اظہار کے نتیجہ میں لوگ ابو ہریرہ رضی کو قتل کر ڈالتے۔ اور جب خود شیخ اسرار سے متعلق خامہ فرسائی کرتے ہیں۔ تو فرماتے ہیں۔ کہ ان اسرار کو آں حضرت نے ابو ہریرہ وغیرہ کو بتا دیا۔ اس روایت میں شیخ ابو ہریرہ کو افضل اور کبار صحابہ کو وغیرہ میں شامل فرماتے ہیں۔ حالانکہ آپ نے صفحات گزشتہ میں پڑھا ہوگا۔ کہ عدم وسیلہ و توسط آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حضرت شیخ کمالِ ایمان سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور خود تسلیم کرتے ہیں۔ کہ علماء اسے کفر سمجھتے ہیں۔ لیکن اس تحریر میں بہ بھول جانے

ہیں اور لکھ دیتے ہیں۔ کہ حق وہی ہے۔ جسے علمائے اہل سنت والجماعت کہتے ہیں۔ تو کیا شیخ کے مذکورہ بالا دعوے کے متعلق بھی علماء کا فتویٰ صحیح سمجھا جا سکتا ہے؟ لیکن سنت سے مراد اگر آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول و فعل ہو، تو حضرت مجدد کبھی کبھار اس کے خلاف بھی حکم دیتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"جبکہ معتبر روایات سے اشارت کی حرمت ثابت ہو چکی ہے۔ اور اسکی کراہت پہ فتویٰ دیا جا چکا ہو اور اشارت و عقد سے لوگوں کو منع کیا جا چکا ہو اور اسے اصحاب کا ظاہر اصول کہتے ہیں۔ تو پھر ہم مقلدوں کو مناسب نہیں، کہ احادیث کے موافق عمل کریں اور اشارت کرنے میں جرأت سے کام لیں؟"

(۳۱۲)

یہاں حضرت مجدد بیانگِ دہل مجتہدین کے اقوال کی حمایت کرتے ہیں۔ اور حدیث کی مخالفت۔ اور جبکہ حدیث سے صراحت کے ساتھ یہ بات ثابت ہو جائے۔ کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ایک فعل صادر ہوا ہے تو اسے حرام ٹھہرانا؟

لیکن فتویٰ دینا ہمارا کام نہیں۔ قارئین خود فکر سے کام لیں کہ بات
کہاں تک پہنچ جاتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ رسول کریم نے
ایک فعل کر لیا تھا۔ چاہے ہمیں اُس کی غایت کا علم نہ ہو لیکن
جو فعل آنحضرت سے ثابت ہے وہ حضرت شیخ اور علمائے اہل
سنت والجماعت کے نزدیک سنت ہے۔ تو حرام کیسے ہو سکتا
ہے لیکن شیخ لکھتے ہیں۔

"پس اُمت کے مجتہدین کے لئے لازم نہیں۔ کہ اجتہادی
احکام میں پیغمبر کی رائے کی متابعت کریں" (۲-۵۵)

کیوں نہیں۔ حضرت شیخ کے پاس ثبوت موجود ہے۔ اور
پہلے اسی دلیل سے اپنے پیر کی مخالفت کو بھی عین ادب
سمجھتے ہیں۔ اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول و
فعل کی مخالفت بھی جائز سمجھتے ہیں۔ لیکن شیخ کے عقیدہ کے
بموجب یہ کام مجتہد کا ہے۔ اور حضرت شیخ اپنے آپ کو مقلد
سمجھتے ہیں اگرچہ وہ اپنے آپ کو الف ثانی کا مجدد فرماتے ہیں۔
لیکن یہاں صاف طور پر مقلد ہونے کا اقرار کرتے ہیں۔ حالانکہ
مجدد اور پھر الف ثانی کا مجدد مقلد کیسے ہو سکتا ہے۔ شاید
حضرت مجدد نے علمائے اصول کا یہ قول نہیں پڑھا۔ کہ التقلید

وظیفة الجاهل۔ اور یہی وجہ تھی۔ کہ جب حضرت شیخ
کی نسبت اپنے پیر سے کم تھی اور انہیں بقول کسے بادشاہ
کے سامنے سر جھکانے کا حکم دیا گیا۔ تو شیخ نے نہایت جرأت
و شجاعت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس سے انکار کر دیا تھا لیکن
جب یہ نسبت ختم ہو گئی۔ اور اُن اسرار و معارف سے اُن
کا یقین اٹھ چکا۔ جو انہیں اپنے مرشد سے حاصل ہوئے تھے۔
تو اُن کے لئے سوائے اس کے دوسرا راستہ ہی نہ تھا۔ کہ
تقلید علماء کی طرف مراجعت فرمائیں۔ اور ایسے عظیم انسان
نے پورے تین برس شاہی کیمپ سے متعلق ہو کر گذارے۔
اور بقول شہنشاہ جہانگیر اپنے دعووں سے تائب ہوئے۔
جس پر انہیں ایک ہزار روپے عطیہ بھی دیا گیا۔ اور آپ آزاد
کر دیئے گئے۔
(توزک جہانگیری)

صرف یہی نہیں بلکہ اس مجاہد نے انسان کے لئے سجدۂ
تحیت یعنی تعظیمی سجدہ بھی جائز سمجھا۔ اور تحریر فرمایا۔

"بعض فقہا نے اگرچہ بادشاہ کے لئے سجدۂ تحیت
یعنی سجدۂ تعظیمی جائز سمجھا ہے۔ لیکن بادشاہوں کے لئے
مناسب ہے۔ کہ اس امر میں حق تعالیٰ کی بارگاہ میں

"عاجزی کریں" (۲-۹۲)

جب سجدہ تحیت کی اباحت ثابت ہوگئی۔ تو پھر بادشاہ اس امر میں کیوں تواضع سے کام لے۔ بادشاہوں کی تو خواہش ایسی ہوتی ہے۔ الاماشاءاللہ لیکن یہ وہی فقہا معلوم ہوتے ہیں۔ جنہوں نے شاہانِ بنو اُمیہ کے لئے بہت سے اُمور کے جواز کا فتویٰ دیا تھا۔ اور اب بعض اہلِ سنت و الجماعت نے بھی اکثر بنو اُمیہ کے رواجوں کو اپنا لیا ہے۔ خصوصاً امیر معاویہ کی سنت کو۔ کیوں کہ بمصداق اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اھتدیتم۔ اُن کی اقتدا موجب سعادت سمجھتے ہیں۔ اس لئے اب ان مسلمانوں نے بھی موروثی بادشاہت کو سنتِ صحابہ سمجھکر قبول کیا ہے۔ اور پیران صاحبان تو اپنی وفات سے قبل ہی صاحبزادہ صاحبان کو رموزِ خصوصی سے آگاہ فرماکر گدی نشین کر دیتے ہیں۔ بادشاہ کو ظل اللہ کہتے ہیں۔ اور اُس کے لئے روزہ رکھنا بھی ضروری نہیں سمجھتے۔ اور اُنہیں طاقت کے لئے شراب پینے کی اجازت بھی دیتے ہیں۔

(ہدایہ)

حضرات قاضی ابو یوسف و محمد عیدین کی تکبیروں میں

وہی تکبیریں دہراتے ہیں جو حضرت ابن عباس سے مروی تھے۔ کیوں کہ ہارون الرشید اپنے دادا سے مروی تکبیر کو پسند کرتے تھے۔" (احیاء العلوم)

اب آتے ہیں اس طرف کہ حضرت مجدد آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہر قول سنت اور واجب الاتباع نہیں سمجھتے۔ اور آپ نے مطالعہ بھی فرمایا۔ کہ نہیں سمجھتے اور آں حضرت کے متعلق ارشاد خداوندی ما ینطق عن الھویٰ کو بھی قرآن ہی پر محمول جانتے ہیں۔ یعنی جو وحی جلی سے متعلق ہو جو قرآن کی صورت میں ہے۔ اُس میں تو آں حضرت کا اتباع لازم ہے۔ دوسری باتوں میں مجتہد آں حضرت صلعم کے خلاف حکم دے سکتا ہے۔ یعنی مجتہد حدیث کے خلاف بھی فتویٰ صادر کر سکتا ہے۔ کیوں اُن کے خیال میں حدیث وحی کی بنا پر نہیں ہوتی۔ بلکہ آں حضرت کی اپنی رائے ہوتی ہے۔ اسی لئے تو شیخ نے حدیث کے خلاف اشارت کو حرام کہا ہے۔ جیسے آپ پڑھ آئے ہیں۔

شیخ نے لکھا ہے۔ کہ صحابہ نے اکثر اجتہادی مسائل میں آں حضرت کے خلاف کیا ہے۔ اور اس میں کبھی صحابہ برسرِ صواب

ہوتے۔ اور کبھی آں حضرتؐ۔ لیکن اس سے صاف ظاہر ہوا۔ کہ سنت سے مراد وہ راستہ ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں آں حضرت پر نازل فرمایا۔ لیکن اکثر مسلمانوں کا اس سے اتفاق نہیں۔ بلکہ اُن کا خیال یہ ہے۔ کہ آں حضرت سے اللہ تعالیٰ نے وحی جلی کے علاوہ وحی خفی سے بھی رابطہ رکھا ہے اور اس کے متعلق متعدد دلائل پیش کرتے ہیں۔ مثلاً آیتہ شریفہ اذ اسر النبی..... جبکہ آں حضرت نے اپنی بیوی سے راز کی کوئی بات بتائی تھی۔ اور تاکید فرمائی تھی۔ کہ اسے دوسروں پر ظاہر نہ کرے۔ مگر اُس بی بی نے وہ راز کی بات آں حضرت کی دوسری بیوی پر ظاہر کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے آں حضرت کو اس سے باخبر فرمایا۔ آں حضرت نے اُس سے پوچھا کہ وہ راز کی بات کیوں ظاہر کی؟ اُس نے جواب دیا "آپ کو کس نے خبر دی؟" آں حضرت نے فرمایا "خدائے علیم و خبیر نے" یا بعض اشیاء کی حرمت حدیث رسول سے حرام کی گئیں۔

تو اب قرآن میں یہ کہاں ہے۔ کہ آں حضرت کو حق تعالیٰ نے وحی کی ہو۔ کہ آپ کی فلاں بیوی نے فلاں راز کی بات کو دوسری بیوی یا بیویوں پر ظاہر کر دیا ہے۔ پھر یہ بھی دیکھنا چاہیئے۔ کہ

حضرت شیخ مجدد جو اپنے سلسلۂ نقشبندیہ کو دوسرے سلسلوں سے افضل بیان کرتے ہیں، وہ صرف اس وجہ سے کہ یہ صحابہ اور خاص طور پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے تعلق رکھتا ہے اور سنت رسول پر قائم ہے۔ لیکن صحابہ نے کس حد تک سنت رسول کو ملحوظ رکھا۔ خیر وحی خفی کے متعلق ایک دوسری دلیل سُن لیجیے۔ کیا قرآن حکیم کو آں حضرت نے اپنی حیات طیبہ ہی میں جمع فرمایا تھا۔ اس کے جواب میں اختلاف تو ہے لیکن ہم جمہور اہل سنت والجماعت کے عقیدے کے مطابق اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ اچھا: تو کیا یہ کام آں حضرت نے اپنی عقل و فہم اور رائے سے انجام دیا تھا۔ یا حکم خداوندی سے؟ اگر اپنی رائے سے انجام دیا تھا۔ تو ہم حضرت مجدد کے عقیدہ کی رُو سے اس ترتیب کو مناسب نہ سمجھنے میں حق بجانب ہوں گے۔ اور عرض کریں گے۔ کہ اگر قرآن تنزیل کے مطابق جمع کیا جاتا تو زیادہ مناسب تھا۔ اور اس خیال کے اظہار میں ہمیں کچھ حرج نہیں آتا۔ اور اگر وہ یہ جواب دیں، کہ قرآن کی موجودہ ترتیب آں حضرت نے حکم خداوندی سے فرمائی ہے، تو قرآن میں قرآن کو جمع کرنے اور پھر خاص طور پر خلاف تنزیل جمع

کرانے کا حکم کہاں ہے؟ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے۔ کہ اسے آں حضرت نے اپنی رائے کے مطابق جمع کرایا ہے۔ تو کیا یہ الہام یا وحی کی بنا پر نہ ہوگا۔ یعنی اسے آں حضرت نے منشائے خداوندی کے خلاف مرتب فرمایا ہوگا؟ اگر آں حضرت منشائے خداوندی کے خلاف ایسا اقدام کرتے۔ تو خدا ضرور اس کی اصلاح فرماتا۔ جیسے کہ حضرت مجدد اس کے قائل ہیں۔ اور قرآن تو اس کی تائید کرتا ہی ہے۔ تو معلوم ہوا۔ کہ آں حضرت کا ہر قول و فعل جب تک اس کے خلاف وحی موجود نہ ہو۔ یا خود آں حضرت اسے اپنی رائے سے تعبیر نہ فرمائیں۔ وہ حق تعالیٰ ہی کا قول سمجھا جائے گا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں۔ کہ اکثر علماء اس سے انکار کرتے ہیں۔ کہ آں حضرت نے قرآن کو اپنی حیاتِ طیبہ ہی میں جمع کرایا تھا۔ کیوں بخاری میں اس کے خلاف ایک لمبی حدیث موجود ہے۔ کہ حضرت عمر نے حضرت ابوبکر سے کہا۔ کہ اکثر حفاظ کی شہادت کی وجہ سے ممکن ہے قرآن ہمارے ہاتھوں سے جاتا رہے۔ اس لئے اُسے جمع کرا دینا چاہیئے۔ حضرت ابوبکر نے جواب دیا۔ کہ جو کام آں حضرت نے نہیں کیا وہ میں کیوں کر کر سکتا ہوں۔ حضرت عمر نے جواب دیا۔

کہ گو آں حضرت نے اسے جمع نہیں کرایا۔ لیکن اس کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے جمع کرا دینا ضروری ہے چنانچہ حضرت عمر کی مسلسل تاکید و اصرار پر حضرت ابوبکر قرآن حکیم کو جمع کرا دینے پر راضی ہو گئے۔ اور اُنہوں نے اس کے لئے احکام صادر فرمائے۔ اتقان میں سیوطی نے لکھا ہے۔ کہ حضرت ابوبکر نے قرآن کو جمع کرا کر صحابہ کے مشورہ پر مصحف نام رکھا تھا۔ اس سے صاف ظاہر ہوا۔ کہ ایک ایسے کام کے متعلق جس میں کچھ افادیت متصور ہو۔ صحابہ نے بھی آں حضرت کی سنت کا خیال نہیں رکھا۔ آں حضرت نے حکم بن العاص کو مدینہ سے جلا وطن فرمایا تھا۔ اور حکم دیا تھا۔ کہ کوئی اُسے دوبارہ مدینہ آنے کی اجازت نہ دے لیکن چونکہ وہ حضرت عثمان کا چچا تھا۔ اس لئے اُنہوں نے خلافتِ اُولیٰ و ثانیہ ہر دو سے درخواست کی کہ اُس کے چچا کو دوبارہ مدینہ آنے کی اجازت دی جائے۔ لیکن اُنہوں نے اس وجہ سے حضرت عثمان کی درخواست کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا کہ اُسے آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے خارج فرمایا ہے۔ لیکن جب حضرت عثمان نے خود زمام خلافت سنبھال لی۔

تو پہلا کام یہ کیا کہ حکم بن العاص کو مدینہ واپس آنے کی اجازت
دے دی۔ اسے تجارت کے لئے سرمایہ فراہم کیا۔ اور اُس کے
مرنے کے بعد اُس کی قبر پہ ایک شاندار شامیانہ کھڑا کیا۔

(الفتنۃ الکبریٰ)

وحی خفی کے متعلق ایک دلیل یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ
معرکۂ بدر میں حضرت حباب نے سوال کیا تھا۔ کہ یا رسول
اللہ! آپ نے ٹھہرنے کے لئے اس جگہ کو وحی کی بنا پر منتخب
فرمایا ہے یا اپنی رائے سے" تو اس سے صاف ظاہر ہوا کہ
صحابہ کو علم تھا کہ نبی کو تنزیل کے ساتھ ہی ساتھ الہام
بھی ہوتا ہے۔ جس کا اظہار ضروری نہیں ہوتا ہے۔ اور اُسے
رسول خود لوگوں پر ظاہر فرماتے ہیں۔ نہ کسی کے سوال
کرنے پر۔ (مقامِ سنت)

آں حضرتؐ کی حیاتِ طیبہ میں تین طلاق صرف ایک
ہی طلاق سمجھی جاتی تھی۔ پھر حضرت ابوبکر کے عہدِ خلافت میں
بھی اس پر فتویٰ دیا جاتا تھا اور کچھ عرصہ کے لئے حضرت
عمر کے عہدِ خلافت میں بھی اس پر عمل ہوا کرتا تھا۔ لیکن پھر
حضرت عمر نے اسے طلاقِ مغلظ گردانا۔ اور اب تک اسی پر

عمل ہو رہا ہے" (مقامِ سنت)

تو معلوم ہوا۔ کہ یا تو حضرت عمر نے ظاہر طور پر سنت
نبوی کا انکار کیا۔ اور یا اُن کی یہ رائے تھی۔ کہ اس قسم کی
طلاق کا تعین آں حضرت نے کسی وحی کی بنا پر نہیں کیا تھا۔
اور جب وحی کی بنا پر نہ تھا۔ تو وہ آں حضرت کی ذاتی رائے
تھی۔ اور اُن کی ذاتی رائے سے اختلاف کرنا بقول حضرت
مجدد مجتہد کے لئے جائز بلکہ ضروری ہے۔

طواف کے دوران سینہ نکال کر چلنا آں حضرتؐ کا فعل تھا۔
لیکن حضرت عمر نے فرمایا کہ یہ فعل صرف مشرکوں کو مرعوب کرنے
کے لئے تھا۔ اب مشرک باقی نہ رہے۔ تو اس کی بھی ضرورت
نہیں رہی۔ لیکن بعد میں ہمیشہ اُنہیں فکر رہا کہ شاید آں
حضرت نے وحی کی بنا پر یہ فعل کیا ہو۔ تو اب انصاف سے
غور کرنا چاہیئے۔ کہ حضرت عمر سے لے کر حضرت شیخ مجدد تک
آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی مخالفت
اگر ہو سکتی ہے۔ تو حضرت عمرؓ اور خود حضرت مجدد کے قول و
فعل کی مخالفت کیوں نہیں کی جا سکتی۔

آیت انما الصدقات ...... الخ میں مولفۃ القلوب

کو بھی دینے کا حکم ہے. لیکن حضرت ابوبکر نے حضرت عمر کے
مشورہ سے یہ زکوٰۃ دینا بند کر دیا تھا؟ (مقام سنت)

بخاری میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے. کہ اگر کوئی جنبی
ہو جائے. تو تیمم کافی نہیں. لیکن عمارؓ بن یاسر کہتے ہیں. کہ
مجھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم نے تیمم کرنا سکھایا
اور قرآن میں بھی ہے. کہ او لمستم النساء فلم تجدو
ماءً فتیمموا. لیکن حضرت عمر آخر تک اس آیت کی مخالفت
پر قائم رہے. کس پوشیدہ علت کی وجہ سے. (مقام سنت)

آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم اور شیخین کے زمانے
میں خطبۂ جمعہ سے تھوڑی دیر پہلے اذان دینے کا رواج نہ
تھا. یہ حضرت عثمان نے ایجاد فرمایا. اور آج تک اس پر عمل
کیا جاتا ہے. (مقام سنت)

جب ابوہریرہ نے آں حضرت سے یہ سُنا. کہ لا الٰہ الا
اللہ محمد رسول اللہ. کہنے والے کو جنت کی خوشخبری سنا
دو. اور انہوں نے راہ میں حضرت عمر کو یہ خوشخبری سنائی.
تو حضرت عمر نے اُسے زجر و توبیخ کی. اور اس کی اشاعت
سے منع فرمایا. اور آں حضرت نے اس پر حضرت عمر کو کچھ نہیں

فرمایا. حضرت عمر کا یہ خیال تھا. کہ اس خوشخبری کے سننے
سے بعد لوگ عبادات ترک کر دیں گے. اور یا یہ ہوگا کہ حضرت
عمر اسے رسول اللہ کی ذاتی رائے پر محمول سمجھتے نہ الہامی. اور
وہ حضرت عمر کی رائے میں واقعیت کے خلاف ہوتی. کہ صرف
ایک کلمہ دہرانے سے کسی کے لئے جنت کیوں کر واجب ہو
سکتی ہے.

اسی طرح نماز تراویح کو لیجئے. جسے آں حضرت صلے
اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رمضان کے آخری دنوں میں غیر مرتب
طور پر صرف تین دفعہ پڑھی ہے. اور پھر اُسے باجماعت اس
لئے ترک فرمایا. کہ فرض نہ کی جائے. لیکن حضرت عمر نے اسے
بیس رکعت مقرر کر دیا. جس پر آج تک عمل کیا جاتا ہے.
بیس رکعت کے علاوہ تیس رکعت اور اس سے زیادہ بھی روایتوں
میں موجود ہے. یہاں تک کہا جاتا ہے کہ نماز تراویح کے بغیر
روزے بھی قبول نہیں ہوتے.

نکاح متعہ کی حرمت بھی حضرت عمر کے زمانہ میں ہوئی ہے.
جس کے متعلق نص موجود ہے. اور قرآن حکیم کے اندر اس کے
لئے کوئی منسوخ کرنے والی آیت موجود نہیں. لیکن کہا جاتا ہے

کہ اس کی حرمت کے متعلق آں حضرت کی حدیث موجود ہے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ بعض لوگوں کے مذہب کے مطابق آیۂ قرآنی کی تنسیخ حدیث نبوی سے جائز ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباس اور دیگر صحابہ کے نزدیک آخر تک نکاح متعہ حلال سمجھا جاتا رہا۔ لیکن ہمکو اس بحث سے کوئی دلچسپی نہیں۔ صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے۔ کہ قارئین کو معلوم ہو جائے۔ کہ حضرت شیخ مجدد جو احیائے سنتِ رسول کی وجہ سے طریقۂ نقشبندیہ کو دوسرے سلسلوں سے افضل بیان کرتے ہیں۔ اور اُسے صحابۂ رسول کا طریقہ بتاتے ہیں۔ کہ خود حضرت مجدد بھی سنتِ رسول سے مراد وہ احکامِ قرآن ہی لیتے ہیں۔ جنہیں آں حضرت نے عملی طور پر اُمت کے لئے ثابت فرمایا ہے اور صحابہ نے بھی سنتِ رسول کا اتنا خیال نہیں رکھا ہے۔ جیسے حضرت شیخ اپنے مدعا کے اثبات کے لئے پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ مذکورہ بالا باتوں میں اکثر احکام وہ تھے۔ جو منصوص تھے۔ اور آں حضرت نے خود عملی طور پر اُن کا نمونہ قائم فرمایا تھا۔ لیکن اُن سے بھی صحابہ نے اختلاف کیا ہے۔ وہی صحابہ جو آں حضرت کی ایک ہی صحبت میں انہیں وہ کچھ

حاصل ہوتا تھا۔ جو بقولِ شیخ مجدد دوسروں کو مشکل ہی سے حاصل ہو سکتا تھا۔ اور ایسے اور کئی نظائر موجود ہیں۔ جو بیان پیش کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن انہی پر اکتفا کی جاتی ہے۔

اب رہی وہ سنت جسے لوگ نسبت عادیہ بھی کہا کرتے ہیں۔ مثلاً اولاد سے محبت کا اظہار۔ ایک خاص لباس کا استعمال۔ بالوں کو کم کرنا یا بڑھانا۔ پاجامہ کی بجائے تہبند کو زیادہ پسند کرنا۔ اور کبھی کبھار عمامہ کو استعمال میں لانا۔ گھڑ دوڑ اور دیگر اُمور۔ تو ان میں بے شک اُمت مامور نہیں ہے۔ کہ ہو بہو ایسا ہی کریں۔ جیسے کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معمول رہا تھا۔ حضرت شیخ اکبر قدس سرہٗ فرماتے ہیں۔

"غلام کے لئے مناسب نہیں کہ وہ اپنے آقا کی نقل اُتارے"

(فتوحات)

عجیب بات تو یہ ہے کہ جمہور اہلِ سنت والجماعت کا عقیدہ تو یہ ہے۔ کہ حضرت علی کا حضرت عثمانؓ کے قتل میں کوئی ہاتھ نہ تھا۔ اور امیر معاویہ کی بغاوت کو حضرت عثمان کے خون کے قصاص کا بہانہ بنا کر امیر معاویہ کو خطائے اجتہادی منسوب کرتے ہیں۔ لیکن ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ حضرات

طلحہؓ اور زبیرؓ کا یہ دعویٰ تھا کہ حضرت علی قتلِ عثمان میں
ملوث تھے۔ ورنہ قاتلانِ عثمان کو اپنی فوج میں کیوں رہنے
دیتے۔ چاہیئے تو یہ تھا۔ کہ علمائے اہلِ سنت اُم المومنین اور
عشرہ مبشرہ میں داخل صحابہ کی رائے کو اہمیت دیتے۔ لیکن
یہاں سنت صحابہ کی ضرورت کا احساس نہ تو علماء کو ہے اور
نہ حضرت مجدد نے اسے ضروری سمجھا ہے۔

تو حضرت مجدد اگر اس وجہ سے طریقۂ نقشبندیہ کو دوسرے
طریقوں سے افضل خیال کرتے ہیں۔ کہ یہ طریقہ سنتِ رسول
اور سنتِ صحابہ پر قائم ہے۔ تو ہم مؤدبانہ عرض کریں گے کہ
احیائے سنتِ رسول کے متعلق صحابہ کا جو رویہ تھا۔ وہ تو
ظاہر ہوا۔ اور اگر سنتِ رسول سے شیخ کی مراد وہ اصول و
قوانین اسلام ہوں۔ جنہیں خدا نے قرآن کی صورت میں
نازل فرمایا ہے۔ اور آں حضرت نے اپنے قول و فعل سے اُن
پر مہر تصدیق ثبت فرمائی ہے۔ تو یہ شرف صرف سلسلۂ
نقشبندیہ کے حضرات ہی کو حاصل نہیں۔ بلکہ طریقت کے
ہر سلسلے کے سالک سالکانِ نقشبندیہ سے بڑھکر حامیٔ
سنت ہیں۔ اور آں حضرت کے قول و فعل کا پورا پورا اتباع

کرتے ہیں۔ اور جیسے کہ ہم صفحاتِ گذشتہ میں بیان کر چکے
ہیں۔ صرف بالوں کو بڑھانا یا کم کرنا احیائے سنت سے کوئی
تعلق نہیں رکھتا۔ ورنہ آپ کو تو علم ہی ہے۔ کہ جس وقت
حضرت فاطمۃ الزہرا علیہا السلام تشریف لاتیں۔ تو آں
حضرت اُن کے لئے کھڑے ہو جایا کرتے۔ اُن کے لئے اپنی چادر
مبارک بچھا کر اُس پر اُن کو بٹھلاتے۔ تو اب مسلمان خصوصاً
حضرت مجدد کے سلسلے کے سالک اپنے دلوں کو ٹٹول کر دیکھیں
کہ اُن میں خاتونِ جنتؑ اور اُن کی اولاد کے لئے کس قدر محبت
ہے۔ کیونکہ مسلمانوں اور خصوصاً صوفیہ نے اپنے سر یا داڑھی
کے بال تو آں حضرت صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کی تتبع میں
بڑھائے۔ لیکن اس سلسلے میں اُنہوں نے سنتِ رسول کے
احیا کا کہاں تک خیال رکھا؟ لیکن ہم یہ کہیں گے۔ کہ چونکہ
حبّ اہلبیت کے سلسلے میں حضرت شیخ مجدد نے کوئی
عملی نمونہ قائم نہیں فرمایا۔ اس لئے اُن کے سلسلے کے سالک
بھی اسے ضروری نہ سمجھتے ہوں گے۔ اور کہہ سکتے ہیں۔ کہ اپنی
اولاد سے آں حضرت نے بہ تقاضائے فطرت محبت فرمائی
تھی جو ہمارے لئے غیر فطری اور غیر ضروری ہے۔ اور داڑھی

بڑھانے کا تو حکم موجود ہے۔ لیکن ہم عرض کرینگے کہ خاتونِ
جنت اور اُن کی اولاد سے محبت کرنے کے بھی احکام موجود
ہیں۔ جو ڈاڑھی سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ آں حضرت
نے خاتونِ جنت کے متعلق فرمایا ہے۔

"فاطمہ میرے جسم اور دل کا ٹکڑا ہے۔ جس نے اُسے ایذا
دی اُس نے مجھے ایذا دی۔" اور اس قسم کی متعدد.....
حدیث موجود ہیں۔ حضرت مجدد کے والد شیخ عبدالاحدؒ
نے بوقتِ وفات حضرت مجدد سے وصیت فرماتے وقت
ارشاد فرمایا تھا۔" میں محبتِ اہلِ بیت سے سرشار ہو کر مر
رہا ہوں۔

الٰہی بحق بنو فاطمہؑ
کہ بر قولِ ایماں کنی خاتمہ

لیکن ہمیں اس خیال سے ہرگز اتفاق نہیں، کہ آں حضرت
صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم صرف بہ تقاضائے بشریت فطری
طور پر حضرت خاتونِ جنت اور آں جنابہ کی اولاد سے محبت
کرتے تھے۔ اور اس کے علاوہ اس محبت کا کوئی دوسرا ایسا منشا
نہیں تھا۔ اور پھر اگر یہ خیال صحیح مانا جائے تو آں حضرت نے

اُمت کو یہ تلقین کیسے فرمائی۔ کہ اُن کی اولاد سے محبت کی
جائے۔ کیا آں حضرت نے خاکم بدہن منشائے خداوندی کے
خلاف ایسے احکام جاری فرما کر اپنے پیغمبرانہ مشن کے خلاف
اقدام کیا؟ کیا ایک لحظے کے لئے بھی کوئی تسلیم کرنے کی جرأت
کر سکے گا۔ ہرگز نہیں۔ اس لئے صاف ظاہر ہوا۔ کہ مذکورہ
احکام منشائے خداوندی کے تحت ہی دیئے گئے تھے۔ اگر کچھ
غور و فکر سے کام لیا جائے۔ تو اسکی غایت اظہر من الشمس ہے
وجہ یہ تھی۔ کہ حضرت خاتونِ جنت سلام اللہ علیہا کے بطن
سے وہ سرفروش و پاکباز آئمہ نے جنم لینا تھا۔ جو روشنی کے
عظیم مینار ثابت ہونا تھے۔ اور اُنہوں کی قربانی اور ایثار سے
اسلام کو نشاۃِ ثانیہ سے سرفراز ہونا تھا۔ ورنہ اپنی بیٹی کی
تعظیم کے لئے کھڑے ہو جانا اور اُن کے لئے اپنی چادر بچھانا شفقت
و محبتِ پدری سے ایک زیادہ ہی شے ہے۔ جسے صاحبانِ
بصیرت بخوبی محسوس کر سکتے ہیں۔

فصل چہارم

علمائے اہلِ سُنت والجماعت کے متعلق شیخ مجدد کا رویّہ

آپ نے صفحاتِ گذشتہ میں پڑھا ہوگا۔ کہ علمائے اہلِ سنت والجماعت کے عقائد کے مقابلہ میں حضرت شیخ مجدد اپنے کشف والہام سے بھی دستبرداری کا اعلان فرما چکے ہیں۔ اور ویسے اپنے مکتوبات میں اُنہوں نے اس پر زور دیا ہے کہ سالک کو چاہیئے۔ کہ اپنے عقائد کو اہلِ سنت والجماعت کے مطابق ڈھالے۔ اور جب تک اس کے عقائد اہلِ سُنت والجماعت کے مطابق نہ ہوں۔ اُسے گمراہ سمجھتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بھی شیخ مکمل طور پر اہلِ سنت والجماعت کے عقائد سے متفق نہ تھے۔ اور کبھی کبھار وہ کچھ تحریر کرجاتے۔ جو اہلِ سنت کے عقائد میں سراسر خلافِ قرآن ہوتا۔ لیکن ہم اس کے متعلق حضرت شیخ مجدد کی تحریریں ابتداء ہی سے پیش کرنا چاہتے ہیں کہ مکتوبات

کے جلد سوم تک حضرت کے خیالات عقائدِ اہلِ سنت والجماعت سے متعلق کیسے رہے۔ اس لئے سب سے پیشتر یہ کہیں گے کہ حضرت علامہ اقبال نے تحریر فرمایا ہے۔ کہ متکلمین اہلِ سنت نے حیاتِ ارواح سے انکار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ کالبد کے ساتھ ہی ساتھ روح بھی مرجاتی ہے۔ اور منصورؒ کا نعرۂ "انا الحق" یا "انا اللہ" یا "انا قرآنِ ناطق" جیسے اقوال علمائے متکلمین کے خلاف ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن حضرت مجدد اگرچہ علمائے اہلِ سنت کی تحقیق اپنے کشف والہام سے بہتر سمجھتے ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ فنائے روح کے قائل نہیں ہیں۔ چنانچہ آپ پڑھ آئے ہیں۔ کہ حضرت مجدد نے لکھا ہے۔ کہ

"جاننا چاہیئے۔ کہ اجتہادی امور میں غیر پیغمبر کو جو کہ مرتبۂ اجتہاد تک پہنچ گیا ہو۔ پیغمبر کے ساتھ اختلاف کرنے کی گنجائش ہے۔" اور یہ بھی کہ "اُمت کے مجتہدوں کے لئے لازم نہیں کہ وہ اجتہادی احکام میں پیغمبر علیہ السلام کی رائے کی متابعت کریں۔ بلکہ اس مقام میں اُنہیں اپنی رائے کی متابعت بہتر اور

صواب ہے" اور آپ صفحاتِ گذشتہ میں یہ بھی مطالعہ کر آئے ہوں گے۔ کہ "ہم مقلدوں کو لازم نہیں کہ حدیث کی مطابعت کریں"

تو صاف معلوم ہوا۔ کہ شیخ خود مقلد تھے۔ اور مذہب حنفی کے پیرو تھے۔ اور جب یہ کھلے الفاظ میں تسلیم کرتے ہیں۔ کہ ہم مقلدوں کو مجتہد کے قول کے مقابلہ میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا اتباع لازم نہیں۔ تو معلوم ہو گیا۔ کہ حضرت شیخ بذاتِ خود مقامِ اجتہاد پہ فائز نہ تھے۔ اور اس لئے ہم اُن کے تمام دعاوی جو انہوں نے اپنے مجدد الف ثانی ہونے کے سلسلے میں کئے سکر پر مبنی خیال کرینگے۔ کیونکہ حالتِ سُکر میں بایزید اور دوسرے بزرگوں نے شیخ مجدد سے بھی زیادہ بلند بانگ دعاوی کا اظہار کیا تھا۔ لیکن شیخ یہ بھی لکھتے ہیں۔ کہ

"علوم و معارف جن سے اہل اللہ مخصوص ہیں احکام شرعیہ کے علاوہ ہیں" (مکتوبات جلد اول)

اور فرماتے ہیں:" مجھے خدا نے مسئلہ تقدیر پہ پوری طرح سمجھا دیا ہے"

حالانکہ شیخ کے مکتوبات اس بات سے بھرے پڑے ہیں۔ کہ حضرت شیخ شریعت کو اصل تسلیم کر کے اس پر زور دیتے ہیں۔ اور بار بار فرماتے ہیں۔ کہ طریقت ہی شریعت ہی اجمالِ علم تفصیلی صورت اختیار کرتا ہے۔ اور وہ علم الیقین عین الیقین اور حق الیقین میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اور اسرار و معارف شریعت کے لبطون ہیں۔ نہ شریعت کے علاوہ، اور مسئلہ تقدیر پر حاوی ہونے کے دعویٰ کرنے کے بعد شیخ نے تمام وہی مسائل سپردِ قلم کئے ہیں۔ جو اہلِ سنت والجماعت کے علماء کے کالیں خوردہ اور بہ کرات ومرات اُن سے مروی ہوتے چلے آرہے ہیں۔ اور اگر تقدیر کی حقیقت یہی ہو جیسے شیخ نے سمجھا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ انہیں تقدیر کا علم خدا نے عطا فرمایا ہے (جیسے کہ بقول اُن کے انکی تربیت کا متکفل بھی اللہ باقی ہے) تو رسول کریم نے کیوں اُن صحابہ کو ٹوکا تھا۔ جو مسجد نبوی میں اس مسئلہ پر بحث کر رہے تھے۔ اور فرمایا تھا۔ کہ متعدد اُمتیں اسی مسئلہ کی وجہ سے ہلاک ہو گئیں ہیں۔ یہ صحابہ وہی حضرات تو تھے۔ جو بقولِ شیخ آنحضرت کی تھوڑی سے صحبت میں انہیں وہ کچھ حاصل ہوا کرتا تھا۔ جو

دوسروں کو مشکل سے حاصل ہوگا۔ اور جن کی سنت پر قائم رہنے کی وجہ سے حضرت شیخ طریقۂ نقشبندیہ کو دوسرے تمام طریقوں سے افضل سمجھتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ وہ صحابۂ کرام بھی اس مسئلہ پر عبور نہیں رکھتے تھے۔ تو علمائے اہل سنت یا حضرت مجدد اسے کیوں کر سمجھ سکیں گے۔ گو ہمیں حسن ظن ہے۔ کہ اگر خدا نے حضرت شیخ کو اپنے فضل سے سمجھا دیا ہو۔ تو کچھ بعید نہیں۔ بشرطیکہ وہی کچھ نہ ہو جو علمائے اہل سنت سے مروی ہے۔ ایسے حال میں پھر عطائے خداوندی کی خصوصیت ہی کیا رہ جاتی ہے۔ اور پھر حضرت مجدد صحابہ کے مقابلہ میں زمانۂ مابعد کے غوث و قطب کو بھی تو ہیچ ہی سمجھتے ہیں

حضرت شیخ لکھتے ہیں۔ "علوم لدنی کی صحیح صورت وہی ہے جو علوم شریعت کے مطابق ہو ورنہ سُکر ہے۔ حق وہی ہے جیسے علمائے اہل سنت والجماعت نے تحقیق کیا ہے اس کے سوا الحاد و زندقہ یا سُکر ہے۔" (۳۰)

آپ نے ابھی ابھی پڑھ لیا ہوگا۔ کہ حضرت شیخ اہل اللہ کے علوم کو احکام شرعیہ کے علاوہ سمجھتے ہیں۔

تعین اول کے متعلق وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

کہ "صوفیہ تعین اول کو ذات تعالیٰ پر زائد نہیں سمجھتے اور اس تعین کو تمام موجودات میں جاری و ساری تسلیم کرتے ہیں۔" اور پھر اس کے بعد لکھتے ہیں۔

"اس سلسلہ میں علماء کا خیال صحیح ہے۔ کہ خدا بیچون ہے۔ اور باقی جو کچھ ہے زائد ہے۔ علماء کی نظر صوفیہ سے بلند ہے۔" (۳۱)

یہاں شیخ نے اس لئے بھی علماء کی حمایت کی ہے۔ کہ تعین اول کی وضاحت کی وجہ سے وحدۃ الوجود کا اثبات لازم آتا تھا۔ اور اس سے شیخ نے انکار کیا تھا۔ تو اسی طرح ہی ضروری تھا۔ جیسے شیخ نے لکھا۔ لیکن ہم کہتے ہیں۔ کہ جب علماء کی نظر صوفیہ سے بلند ہے۔ تو پھر طریقت اور مجاہدہ کی بھی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اور نہ ہی طریقہ نقشبندیہ اور دوسرے طریقوں میں شامل ہو کر مجاہدات شاقہ برداشت کرنے کی ضرورت ہے۔ بلکہ سرے سے طریقوں کی بھی حاجت نہیں۔ اور جن اسرار کا کہ شیخ نے دعویٰ کیا ہے۔ اور لکھا ہے۔ کہ اُن کے سوا کسی ولی اور بزرگ نے ان اسرار و معارف کو ظاہر نہیں کیا ہے۔ اور اُن اسرار

کو شیخ احکامِ شریعت کے علاوہ بھی سمجھتے ہیں۔ تو اب اُن کی قیمت کیا رہ جاتی ہے؟ کیوں کہ وہ تمام اسرار جن پر شیخ فخر و تعلی سے دوسرے سلسلوں پر سلسلۂ نقشبندیہ کی افضلیت ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ علماء کی تحقیق تو کیا شریعت محمدیہ کے بھی سراسر خلاف ہیں۔

اس کے بعد شیخ علماء کے متعلق رقم طراز ہیں۔

"زمانۂ گزشتہ میں اسلام پر جو بلا آتی تھی۔ وہ اسی گروہ (علمائے سُو) کی کم بختی سے تھی۔ بادشاہوں کو بھی اُنہوں نے ہی گمراہ کر دیا تھا۔ بہتر مذاہب جن سے گمراہی کا راستہ کھُلا۔ اس کے سربراہ بھی یہی خراب علماء تھے" (۴۸)

قارئین کو ہمارے گزشتہ معروضات کی تائید صاف نظر آ گئی ہوگی۔ کہ کسی خاص فرقہ سے منسلک ہونا حق سے دُور ہونا ہے۔ ہم صرف مومن یا مسلمان ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بھی حضرت مجدد سنی المذہب ہیں۔

کچھ شک نہیں کہ مذکورہ بالا تحریر میں شیخ نے علماءِ سُو کو یاد فرمایا ہے لیکن بہتر مذاہب کی پیداوار کے ذمہ دار بھی انہی علماء کو گردانا ہے۔ تو اب مشکل یہ پیش ہے۔ کہ ہم علمائے خیر اور علمائے سُو کا امتیاز کیوں کر کریں۔ کیوں کہ ہم نے بھی یہی لکھا ہے۔ کہ اسلام کی حقیقی روح کو انہی فرقوں نے یکسر بدل کر رکھ دیا ہے۔ اور جب صوفی بھی ان فرقوں سے کسی فرقے سے متعلق ہو جائے۔ تو وہ ختم ہو جاتا ہے اور تعجب ہے کہ حضرت شیخ بہتر فرقوں کو علمائے سُو کی پیداوار سمجھتے ہوئے خود ایک فرقہ سے متعلق ہیں۔ اور اپنے آپ کو اور مُریدین کو تاکید کرتے ہیں۔ کہ فرقۂ اہلِ سنت والجماعت کے عقائد اختیار کریں۔ اور جو اس فرقہ سے متعلق نہ ہو وہ ملحد گمراہ یا سُکر کا شکار ہے۔ حالانکہ دوسرے فرقے اہلِ سنت والجماعت کو یہی القاب دیتے ہیں۔ پھر حق کا اظہار ہو تو کیسے۔ کسی خاص فرقہ سے متعلق ہو جانے میں تو یہی خرابی ہے کہ ذہن سے آفاقیت زائل ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ وہ مجبور ہوتا ہے۔ کہ اپنے فرقے کے مذہب کے خلاف حقائق کو بھی قبول نہ کرے۔

مکتوب (۷۷) میں جیسے کہ حضرت شیخ طریقۂ نقشبندیہ کو دوسرے تمام طریقوں سے افضل سمجھتے ہیں۔ اسی طرح

فرقہ اہلِ سنت والجماعت کو بھی تمام فرقوں سے افضل سمجھتے ہیں. بلکہ دوسرے فرقوں کو گمراہ سمجھتے ہیں. لیکن قارئین کو علم ہے. کہ دوسرے فرقے اہلِ سنت والجماعت کی گمراہی کا فتویٰ دیتے ہیں. اور اسی طرح ہر فرقہ دوسرے فرقے کو بر سرِ باطل خیال کرتا ہے. لیکن حقیقت یہ ہے کہ تمام کے تمام فرقے مسلمان اور اہلِ قبلہ ہیں. جن میں سے ایک بھی کافر نہیں. لیکن جب ایک دوسرے کو کفر منسوب کرتے ہیں تو ہو سکتا ہے. کہ اس سے سب کی طرف کفر کا انتساب ہو سکے. اور جیسے کہ کہا جا چکا ہے. فرقۂ ناجیہ وہی صوفیہ کا فرقہ ہے. جو صحیح طور پر آں حضرتؐ اہلِ بیتِ نبوی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسبت و محبت رکھتا ہے. اور اُن کی بیعت، طریقت کا سلسلہ حضرت علی المرتضیٰ سے ملا ہوا ہے. جیسے کہ حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سورۂ الحاقۃ کی تفسیر میں آیہ شریفہ و تعیہا اُذُنٌ داعیہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں.

"یاد رکھیے اس طوفان میں ڈوبنے سے بچ رہنے اور کشتی کے حالات کو جو اس وقت کے مسلمانوں کو اس

تدبیر سے حاصل ہوا تھا. اُذُنٌ داعیہ وہ کان جو یاد رکھنے والا ہے ایسے قصوں کو. اور حدیث شریف میں آیا ہے. کہ جب یہ آیت نازل ہوئی. تب آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے امیرالمومنین علی رضی اللہ عنہٗ کو فرمایا بد سالتُ اللّٰہ انّ یجعلہا اذنک یا علی یعنی دعا مانگی میں نے اللہ تعالےٰ سے کہ کر دے اللہ تعالےٰ ایسے کان تیرے اے علی. اور جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خاص کرنا اس شرف اور بزرگی سے اس نقطہ کے واسطے ہے. کہ اہلِ بیت کے کشتی ہونے کے معنی بغیر متوسط ہونے حضرت علی رضی اللہ عنہٗ. ممکن نہ تھے. کیونکہ اہلِ بیت تو آں حضرت صلعم کے اُس وقت بیں بچے تھے. اس طریقے کی امامت کرنے کے قابل نہ تھے. ان کی تربیت کا عہدہ کسی دوسرے کو حوالہ کرنا آپ کی شان کے لائق نہ تھا. جو گناہوں کے بوجھ سے نجات حاصل کرنے کے قاصر ہے حضرت علی رضی اللہ عنہٗ "اَبوش" کے حکم سے یعنی باپ ہونے کے سبب سے اس کا کمال کو تر و تازہ صاحبزادوں

(حسن و حسینؓ) کو پہنچا دیں۔ اور یہ سلسلہ قیامت تک کیواسطے
جاری رہے۔ اسی واسطے حضرت علی رضی اللہ عنہٗ کو یعسوب
المسلمین کا خطاب دیا ہے یعسوب شہد کی مکھی کے بادشاہ کو
کہتے ہیں۔ اور باوجود اس بات کے چونکہ حضرت علی رضی اللہ
عنہٗ رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی گود میں پرورش پائے
تھے۔ اور دامادی کا علاقہ بھی آپ سے تھا۔ اور بچپن سے
ہر کام میں رفیق و شریک رہے تھے۔ تو گویا آپ کے فرزند
کے حکم میں تھے۔ اور قرابت میں بھی قریب تھے۔ سو اس سبب
سے حضرت علی رضی اللہ عنہٗ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ "روحانی" قوتوں میں بہت مناسبت حاصل تھی۔
تو گویا حضرت علی رضی اللہ عنہٗ آں حضرتؐ کے عملی کمال کے ظل
اور صورت تھے اور یہی مراد ہے "ولایت" اور طریقت سے۔
اور آں حضرت کی دعا کی برکت سے اُن کی استعداد بہت بڑھ گئی۔
اور انتہا درجے کے کمال کے مرتبے کو پہنچی۔ چنانچہ اس کے آثار
اور نشانیاں ظاہر اور باطن ہر طریقے اور ہر سلسلے کے اولیاء
اللہ میں روشن اور ہویدا ہیں۔ والحمد للہ علے ذالک۔

(تفسیر عزیزی صفحہ ۵۶ و ۵۵)

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اسی سلسلے میں تحریر فرماتے ہیں:

اسواسطے کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے کمال کا کبھی
دوسرے میں جلوہ گر ہونا بغیر حاصل ہونے ذاتی مناسبت
کے آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے "روحی" قوتوں
میں جیسے عظمت اور پاکی جوانمردی بخشش میں کس طرح
متصور نہ تھا۔ اور یہ مناسبت بغیر ولادت اور اصلی
اور فرعی علاقے کے کسی طرح حاصل نہیں ہو سکتی سو
اس کمال کے دریا کو جو مختلف ولایتوں کا اصل اور
منبع ہے۔ اس کے سب شعبوں اور شاخوں کے ساتھ
اس بہانے سے بہایا ہے۔ اور اسی پر نالے سے جاری
رکھا ہے۔ اور یہی معنی ہیں "امامت" کے جو اُن بزرگوں
میں ایک دوسرے کو وصی کرتا آیا ہے۔ اور یہی وجہ
ہے کہ یہ بزرگ اس اُمت کے تمام اولیاء کے سلسلوں
کے مرجع ہیں۔ اور جو شخص کہ تمسک بحبل اللہ کرتا
ہے۔ تو بالضرور اس کے استفاضے کی سند انہی بزرگواروں
تک پہنچتی ہے۔ اور وہ اسی کشتی میں بیٹھتا ہے۔

(تفسیر عزیزی حوالہ مذکور)

چنانچہ یہی وہ حقیقی مسلمان ہیں۔ جو نہ تو کسی سے کفر و ارتداد منسوب کرتے ہیں۔ اور نہ دوسرے جھگڑوں میں آلودہ ہو جانا پسند کرتے ہیں۔ اور بقول ذوق ؎

ہفتاد و دو طریق حسد کے عدد سے ہیں
اپنا یہ ہے طریق کہ باہر حسد سے ہیں

وہ ہفتاد و دو طریق سے خارج ہیں۔ لفظ حسد سے بطریق ابجد بہتر کا عدد حاصل ہوتا ہے۔ گویا ان فرقوں کی بنیاد ہی حسد پر رکھی گئی ہے۔ اور آجکل جو مملکت پاکستان میں اجرائے شریعت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ سب جانتے ہیں لیکن وہ کلی طور پر بے معنی ہے۔ دنیا کے کسی ملک میں بھی قوانین اسلامی کا اجرا ایسے حالات میں ممکن نہیں، جہاں مختلف فرقے رہتے ہوں۔ کیونکہ ہر فرقہ صرف اپنے ہی عقائد کے مطابق شریعت کے قوانین کے اجراء پر مُصر ہے۔ اور یہ ممکن ہی نہیں۔ ہر فرقہ قوانین اسلام کی تعبیر اپنے عقائد کے تحت ہی کرتا ہے۔ اور جب تک ایسا انقلاب برپا نہیں ہوتا۔ کہ ان فرقوں کی بنیاد ہی اکھاڑ پھینکے۔ اور پھر سے صحیح اسلامی نظام کو رائج کرے۔ اس وقت تک اجرائے شریعت کا سوال بے معنی ہے۔

اور اب جبکہ میں یہ سطور لکھ رہا ہوں۔ پاک و ہند کے سلسلے میں سلامتی کونسل نے جنگ بندی کا انتظام کیا ہے۔ اور اکتوبر ۱۹۶۵ء کی چھٹی تاریخ ہے۔ سترہ دن کی اس مختصر جنگ میں اتحاد و اخوت اسلامی کے جو روح پرور مناظر مملکت پاکستان میں منصۂ شہود پر آئے۔ اس کی مثال صحابہ کرام کے زمانہ میں مل سکتی ہے۔ باوجود اختلاف عقائد پاکستانی مسلمان ایک سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن کر دشمن کے سامنے ڈٹ گئے۔ اور صدر محمد ایوب خان فیلڈ مارشل کی قیادت میں ہند کی طاقت کو وہ جھنجھوڑا کہ انہیں دن میں تارے نظر آنے لگے۔ اور اس جنگ نے ثابت کر دیا۔ کہ مسلمان باوجود اختلاف عقائد بھی ایک مابہ الاشتراک رکھتے ہیں۔ اور وہ مرکزیت حاصل کر سکتے ہیں۔ اور اس جنگ میں شیعہ سُنی اور دیگر تمام مجاہدین کا نعرہ یا علی تھا۔ اور یہی وہ نعرہ ہے جو ایوان کفر میں ہمیشہ سے باعث تزلزل رہا ہے۔ تو اگر یہ لوگ کچھ باہمی رواداری سے کام لیں۔ تو اسلام کی بنیادی اصولوں کی بنا پر متحد ہو کر شریعت کا اجراء کر سکتے ہیں۔ اور وہ مرکزیت؟ وہ مابہ الاشتراک؟؟ اس کے بغیر مسلمان

میں مرکزیت آ ہی نہیں سکتی۔ جن کے گھر میں قرآن نازل ہوا تھا۔ اور آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جن کی تربیت بہ نفسِ نفیس فرمائی تھی، اُن سے تو کوئی اسلام کے متعلق دریافت ہی نہیں کرتا تھا۔ اور اگر کچھ دریافت کبھی کیا تھا۔ تو اس زمانے کے بادشاہوں نے اُسے کچھ اس طرح فنا کر دیا۔ کہ اب خال خال کہیں احادیث کی کتابوں سے اُس کا پتہ چل جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہ سے پانچہزار تین سے چوہتر احادیث مروی ہیں۔ حضرت عائشہ سے دو ہزار دو سو دس۔ عبداللہ بن عمر اور حضرت انس بن مالک سے قریباً دو ہزار، جابر سے ایک سو پچاس۔ حضرت عمر سے پانسو سینتیس۔

کہا جاتا ہے۔ کہ حضرت علی روایتِ حدیث میں احتیاط سے کام لیا کرتے تھے۔ سو اگر یہ صحیح ہو تو دوسرے کثیر الروایت اصحاب شاید احتیاط کو غیر ضروری خیال کرتے تھے۔ لیکن افسوس تو یہ ہے کہ اگر کوئی اس قسم کے حقائق کا اظہار کرے۔ تو اُسے رافضی اور خدا جانے کیا کیا بتایا جاتا ہے۔ حالانکہ اُن مورخین کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا جاتا۔ جنہوں نے یہ روایتیں اپنی تاریخوں میں لکھ دی ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ دیا جاتا ہے۔ کہ وہ شیعیت

ہے۔ لیکن خدا جانتا ہے۔ کہ راقم الحروف سرے سے تمام فرقوں اور فرقہ بندی کا مخالف ہے۔ اور فرقوں کو منشائے خداوندی کے سراسر خلاف سمجھتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض فرقہ کی کسی ایسی بات سے اتفاق ظاہر کرے۔ جو راقم کے خیال میں اسلام کی صحیح تعلیم اور روح سے مطابق رکھتی ہو۔ اس قسم کے سچے عقاید کسی حد تک ہر اسلامی فرقہ میں پائے جاتے ہیں۔ اس میں کسی خاص فرقے کی تخصیص نہیں۔

حضرت شیخ مجدد نے جس شدت سے دوسرے فرقوں کو گمراہ بتایا۔ اور بار بار فرمایا کہ میری رگِ فاروقی جوش میں آگئی۔ تو اس کی وجہ یہی تھی۔ کہ اُنہوں نے اپنے آپ کو ایک خاص فرقہ سے منسلک کر دیا تھا۔ اس لئے آپ صوفی کم اور سُنی زیادہ تھے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"آپ نے دیکھا کہ شیخ عبدالکبیر یمنی نے کہا ہے۔ کہ خدا عالم الغیب نہیں ہے۔ میرے مخدوم۔ فقیر کو ایسی باتوں کے سننے کی تاب نہیں۔ بے اختیار میری رگِ فاروقی جوش میں آتی ہے۔ اگرچہ احدیتِ مجردہ کے مرتبہ میں نسبتِ علمیہ منتفی ہے۔ لیکن

حق تعالیٰ کی ماہیت اپنے حال پر ہے۔ کیوں کہ وہ
ذات کی رو سے عالم ہے۔ نہ صفت کی رو سے۔
اس لئے کہ وہاں صفت کی گنجائش نہیں؟ (۱۰۰)

یہاں دیکھنا یہ ہے کہ شیخ نے تمام نسبتوں اور اضافتوں
کو ایک ذات کی طرف راجع کر دیا ہے۔ یعنی وہی ذات عالم
بھی ہے اور رحیم و رحمن بھی۔ یعنی صفات صرف اعتبارات
ہیں۔ جو ایک ذات میں متصور ہیں۔ صفات خود فعالیت
سے عاری ہیں۔ بلکہ وہی ذات واحد ہی فعال مطلق ہے۔
یہاں شیخ نے عقیدہ زاید بر ذات پر کاری ضرب لگائی ہے
لیکن ہم اس قدر عرض کریں گے۔ کہ حضرت شیخ یا ان کے حامی اللہ
تعالیٰ کو جو علم غیب منسوب کرتے ہیں۔ وہ کن معنوں میں کرتے
ہیں۔ کیا وہ شیخ عبدالکبیر یمنی کا مطلب بھی سمجھ گئے تھے یا نہیں
شیخ عبدالکبیر کی پوری تقریر چونکہ موجود نہیں اس لئے ہم کہتے
ہیں۔ کہ ان کا مطلب یہ ہوگا۔ کہ ذات خداوندی سے غائب ہی
کوئی شے ہے۔ جس کا علم اس کے لئے لازمی ہو۔ اور ہم اس سے
علم غیب منسوب کریں۔ اس سے زیادہ قارئین خود غور فرمائیں۔
مکتوب (۷) میں شیخ نے خوارق کو مدنظر رکھنے کو استعداد

تقلیدی کی کمی سمجھتے ہیں۔ حالانکہ شیخ بذات خود اپنے والد اور
اپنے پیر، یہاں تک کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم
کی تقلید (اتباع!!) کو کبھی لازمی خیال نہیں کرتے۔ چنانچہ
انہیں کسی نے لکھ دیا تھا۔ کہ زمانہ قدیم کے اولیاء سے خوارق
کا ظہور زیادہ ہوا کرتا تھا۔ اور موجودہ اولیاء سے ظاہر نہیں ہوتا
جواب دیتے ہیں۔ کہ "خوارق قرب کی علامت نہیں۔
اور نہ قرب کا نتیجہ ہے۔ اصحاب سے اتنے خوارق ظاہر
نہیں ہوئے جیسے کہ ان کے بعد اولیاء سے ظاہر ہوئے لیکن
ایک ولی بھی ایک ادنیٰ درجے کے صحابی تک نہیں
پہنچ سکتا۔ نبوت اور رسالت کا فیض وہ لوگ حاصل
کرنے کے لائق ہیں۔ جن میں تقلیدی استعداد وافر
طور پر موجود ہو۔ اور جن کی قوت نظر غالب ہو؟
اس آخری جملہ میں کچھ تضاد سا معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ
قوت نظری تقلید کی قائل نہیں ہوتی۔ اور علمائے اصول
بھی تقلید کو جہالت کا وظیفہ کہتے ہیں۔ لیکن تقلید سے اگر شیخ
کی مراد کسی خاص فرقہ کے عقائد کی تقلید ہو تو ہم اس سے متفق
نہیں۔

لکھتے ہیں: "اہلِ سنت کے علماء کے عقائد کے خلاف
جو کشف ہے وہ رد ہے۔ اور گمراہی ہے یعنی باقی
تمام فرقے گمراہ ہیں" (۱۱۲)

حالانکہ شیخ نے اپنے اکثر معارف و اسرار کو کشف و الہام
کی بنا پر حق اور یقینی خیال کیا ہے۔ اور ان کے تسلیم کرنے پر
زور بھی دیا ہے۔ حالانکہ خود شیخ ان میں سے بعض علماء کے
نزدیک موجب کفر ہیں۔ جیسے عدم توسط کا عقیدہ۔

امام اشعری کے متعلق لکھتے ہیں "اشعری چونکہ حق
تعالیٰ کے فعل کی حقیقت کو نہ سمجھ سکا۔ اس لئے...
تکوین کو حادث کہا۔ اور حق تعالیٰ کے افعال کو بھی
حادث جانا۔ اور نہ سمجھا۔ کہ یہ سب حق تعالیٰ کے فعل
ازلی کے آثار ہیں" (۲۶۶)

یہاں شیخ اہلِ سنت والجماعت کے ایک مسلمہ امام
کے متعلق جہل کا اعلان کرتے ہیں۔ اور خود کھلے طور
پر ان کے خلاف جا رہے ہیں۔

لکھتے ہیں۔ "ارادہ اور رضا کے مابین ایک دقیق
فرق ہے۔ جس کے سمجھنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے علمائے

اہلِ سنت والجماعت کو ہدایت فرمائی ہے دوسرے
تمام فرقے اس فرق کے متعلق ہدایت نہ پانے
کی وجہ سے گمراہ ہوگئے" (۲۶۶)

شیخ نے جو حقیقتِ تقدیر کا عالم ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔
اس کا سراغ اس تحریر سے لگایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ مذکورہ
گمراہ فرقوں کو تو اللہ تعالیٰ نے ارادہ اور رضا کے مابین فرق
کرنے کی توفیق ارزانی نہ فرمائی۔ اور بقول شیخ انہیں خود
خدا نے گمراہ کر دیا۔ تو اب ارادہ اور رضا کے مابین کیا فرق
ہے؟ لیکن اس کی وضاحت تو شیخ نے نہیں کی۔ کہ اللہ
تعالیٰ کے اس ارادہ میں (بعض فرقوں کو ہدایت سے محروم
رکھنا) اس کی رضا کو بھی دخل تھا یا نہیں۔ اگر دخل تھا۔
تو ان بے چاروں کا کیا قصور؟ اور اگر اس میں رضائے
خداوندی کو دخل نہ تھا۔ تو معلوم ہوا کہ ذاتِ خداوندی
سے تمام افعال کا صدور اضطراری طور پر ہوتا ہے نہ اختیاری
طور پر۔ چنانچہ آپ نے صفحاتِ گذشتہ میں پڑھا ہوگا۔ کہ
حضرت مجدد حقیقتِ محمدیہ سے شامل ہونے کے بعد آپ
حضرت صلعم کا واسطہ اور وسیلہ تسلیم نہیں کرتے۔ اور یہ

بھی کھلے طور پر فرماتے ہیں، کہ علماء اسے کفر سمجھتے ہیں لیکن
اس کے باوجود بھی اپنے عقیدہ پر ڈٹے ہوئے ہیں۔

حضرت فرماتے ہیں، کہ یہ علمائے اہل سنت و الجماعت
کا مذہب ہے، کہ آں حضرت کا ادنیٰ اصحابی غوث و قطب سے
بلند درجہ رکھتا ہے۔ کیوں کہ آں حضرت کی پہلی صحبت میں
صحابہ کو وہ کچھ حاصل ہو جاتا تھا، جو دوسروں کو انتہا میں بمشکل
حاصل ہو سکے۔ لیکن شیخ اس سلسلہ میں ایک حدیث پیش کرتے ہیں،
جو صحابہ کے مذکورہ مرتبہ کے خلاف معلوم ہوتی ہے، وہ حدیث
شریف یہ ہے "مثل امتی کمثل المطر لا یدری اولہم
خیر ام آخرہم۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ وہ صحابہ اس زمانہ
کے اولیاء سے کیونکر افضل ہو سکتے ہیں، کہ جب بازار میں انہیں
ڈھول یا دف کی آواز سنائی دیتی تو آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم
کو چھوڑ کر نماز ترک کر دیتے۔ اور تماشہ کے لئے مسجد سے باہر
دوڑ جاتے۔ اور یا اس قسم کا اصحابی کہ مال غنیمت کی تقسیم کے دوران
کئی بار آں حضرت کو مخاطب کر کے کہے کہ "اے محمد انصاف کرو۔
لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔

چنانچہ آجکل جبکہ مولانا سید ابوالاعلےٰ مودودی نے کتاب

"خلافت و ملوکیت" میں بعض اصحاب کی کمزوریوں کو ظاہر فرمایا
تو علمائے سوء چیخنے لگے۔ کہ مودودی نے صحابہ کی توہین کی ہے۔
لیکن اس کے باوجود مودودی صاحب نے الصحابۃ کلہم
عدول کا مفروضہ تسلیم کر لیا ہے۔ شاید اس خوف سے کہ
علمائے سوء انہیں شیعہ نہ سمجھ لیں۔ لیکن اس کے باوجود بھی یہ
علماء انہیں معاف نہیں کریں گے۔ حالانکہ یہ علماء ان مورخوں
سے تو کچھ تعرض نہیں کرتے۔ جنہوں نے صحابہ کی کمزوریاں نہایت
دیانت سے سپرد قلم کی ہیں۔ کیوں کہ وہ صحابہ کی تعظیم تو کرتے
تھے۔ لیکن انہیں مومن بہ نہیں سمجھتے تھے۔

اگر صرف آنحضرت کا دیدار یا حضور کی صحبت میں تھوڑی
دیر تک بیٹھنا ہی اس امر کی ضمانت ہو۔ کہ اس سے ان کے
نفس مطمئنہ ہوتے تھے۔ اور تزکیہ حاصل ہو جاتا تھا۔ تو اس
طرح کئی ایک منافق بھی صحبت نبوی میں رہا کرتے تھے۔ جن
میں سے کچھ تو پہچان لئے گئے تھے۔ اور کچھ ایسے بھی ہوں گے،
کہ آج تک نہیں پہچانے جا سکے۔ اور اگر اصل چیز آں حضرت
صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے محبت عقیدت اور متابعت
ہو تو بے شک ایسے صحابہ اس زمانہ کے ہر ولی سے افضل ماننے

جا سکتے ہیں۔ لیکن حضرت شیخ مجدد اور اُن کی مانند دیگر حضرات
کی صحابہ سے یہ عقیدت اور اُن کی افضلیت کا عمومی اعتقاد حضرت
امیر معاویہ اور امیر معاویہ کی مانند دوسرے لوگوں کے تحفظ اور
مدافعت کا ایک ہتھیار ہے۔ جسے ہم کسی حالت میں تسلیم نہیں کر
سکتے۔ پھر اس حال میں جبکہ یہ لوگ اہل بیت کی فضیلت آں
حضرت کے قرب اور ہر آں صحبت کی وجہ سے نہیں سمجھتے ہیں۔
اور جب خود صحابہ نے کئی بار آں حضرت سے اختلاف کیا ہے۔
اور خود حضرت مجددؒ آں حضرت کے وسیلہ کو بھی ایک خاص
مقام تک پہنچنے کے بعد تسلیم نہیں کرتے۔ اور اسے کمال ایمان
سے تعبیر کرتے ہیں، ورنہ یہ کہاں عقل میں آ سکتا ہے، کہ وہ
منافق بھی ترقی کی اور مومن بن جائیں۔ جو آں حضرت کے
خفیہ دشمن تھے۔ سو اگر افضلیت کا معیار آں حضرت کی
صحبت ہی ہوتی۔ تو اس دولت کے سزاوار سب سے
زیادہ اہل بیت ہی تھے نہ صحابہ۔

محمد معصوم کہتے ہیں "ایک قسم (صفات کی) وہ
ہے کہ جس کا تعلق عالم سے غالب ہے۔ اس کی نسبت
اور اضافت زیادہ تر مخلوق کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے

تکوین۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ اہل سنت والجماعت
میں سے ایک گروہ نے اس کا انکار کیا ہے۔ اور کہا ہے
کہ "تکوین صفات اضافہ میں سے ہے اور حق یہ ہے
کہ وہ صفات حقیقیہ میں سے ہے" (۲۹۴)

یہاں شیخ نے اہل سنت کے اس گروہ کا انکار کیا ہے۔ جو
شیخ کے عقیدہ کے خلاف ہے۔ جیسے ابو الحسن اشعری وغیرہ
لیکن حیرت ہے۔ کہ شیخ مجدد کن اہل سنت کو اہل حق کہہ کر
خطاب کرتے ہیں۔ اور کون سے اُن کے خیال میں اہل باطل ہیں
صرف اہل سنت والجماعت کو برسر حق کہنا تو کوئی معنی ہی
نہیں رکھتا۔ کیوں کہ اہل سنت والجماعت کے درمیان تو خود
یہاں تک اختلاف ہے۔ کہ ایک فرقہ دوسرے فرقہ کی نماز
تک کو غیر مقبول بناتا ہے۔ اور رفع یدین۔ آمین بالجہر۔
اشارت اور ولا الضالین اور دالین کہنے پر کفر منسوب کرتے
ہیں۔

یہ بھی اہل سنت والجماعت خصوصاً حنفی مذہب کے
خلاف ہے۔ حنفیہ ہر دو خیر و شر کو خدا کی طرف سے سمجھتے ہیں
اور ہر دو کا خالق خدا کو سمجھتے ہیں۔ حضرت مجدد آں حضرت صلے اللہ

علیہ وآلہ وسلم کی متابعت کے مدارج بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

"علمائے ظاہر پہلے درجہ میں خوش ہیں۔ کاش وہ اس پہلے درجے کو ہی اتمام تک پہنچا سکتے۔" (۵۵-۲)

یہاں شیخ علمائے ظاہر کو پہلے درجے میں شمار کرتے ہیں۔ یعنی اُنہیں عوام میں داخل سمجھتے ہیں۔ اور پھر اُن کے اس ابتدائی درجہ کو بھی ناقص بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کا دعویٰ یہ ہے کہ حق وہی ہے جو علماء کہتے ہیں۔

حضرت شیخ انسانِ کامل کے متعلق لکھتے ہیں۔ "یعنی انسانِ کامل کا معاملہ اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اُسے خلافت دیدی جاتی ہے اور اُسے تمام اشیاء کا قیوم بنا دیتے ہیں۔ اور تمام مخلوق کو افاضۂ کمالات اور القا اُسی کے ذریعے ہوتا ہے۔ چاہے فرشتہ ہی کیوں نہ ہو۔ وہ بھی اُسی سے متوسل ہوتا ہے۔ اور اگر جن یا انسان ہوں۔ تو وہ بھی سب اُسی کا وسیلہ پکڑنا ضروری سمجھتے ہیں۔" (۴۷-۲)

ایسی حالت میں جبکہ شیخ فرشتہ کی رسالت کو رسول کی رسالت سے افضل سمجھتے ہیں۔ اور فرشتہ کی ولایت کو انسان ولی کی ولایت سے افضل جانتے ہیں۔ یہاں شیخ کا انسان کو فرشتہ سے افضل سمجھنا اُن کی تحریر سے ثابت ہے۔ اور اُس کامل انسان سے خلافت کو بھی منسوب کیا ہے۔ جیسے حضرت شیخ دین کے فضول سے سمجھتے ہیں۔ نہ دین کے اصول سے۔

اہلِ سنت والجماعت کے عقیدہ میں خدا کے بعد ملائکہ پر ایمان لانا ضروری ہے۔ لیکن کسی خلیفہ یا ولی پر ایمان لانا ضروری نہیں۔ اور یہ ایک ایسی کھلی ہوئی مخالفت ہے جسے کوئی اہلِ سنت تسلیم نہ کرے گا۔

ایک شخص نے شیخ سے پوچھا تھا۔ کہ اس کی وجہ کیا ہے۔ کہ کبھی کبھی مقبولانِ الٰہی بھی "تکلیف کے موقع پر بے قرار ہو جاتے ہیں۔ اُسے لکھتے ہیں۔

"تم نے سنا ہوگا۔ کہ دین و دُنیا کے سردار علیہ السلام سے بوقتِ نزع کیسی بیقراری اور بے آرامی کا اظہار ہوا تھا۔ وہ (بیقراری و بے آرامی) گویا نفس کے ساتھ جہاد کا بقیہ تھا۔ اس لئے کہ خاتم الرسل علیہ الصلوٰۃ والسلام کا خاتمہ دشمنوں (یعنی خواہشاتِ نفسانیہ) جزء

کی جہاد پر ہو۔ مجاہدہ کی شدت اس امر پر گواہ ہے کہ صفاتِ بشریہ کے تمام مادے دُور ہوں۔ اور نفس کو کمال فرمان بردار بنا دے۔ اور اُنہیں اطمینان کی حقیقت تک پہنچا دے۔ اور پاک و پاکیزہ رکھیں"

(۲-۹۹)

اس تحریر سے صاف طور پر معلوم ہُوا۔ کہ بقول حضرت مجدد آنحضرت کے نفسانی (امّارہ) خواہشات عالمِ نزع تک نہ صرف زندہ تھیں۔ بلکہ سرکش بھی۔ ورنہ پھر شدید مجاہدات کی ضرورت ہی کیوں درپیش ہوتی۔ اور اس سے یہ بھی مترشح ہے۔ کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نفسِ مطمئنہ کے مالک (نعوذ باللہ) نہ تھے۔ اور نہ کامل طور پر پاک و پاکیزہ تھے۔ حالانکہ حضورؐ نے فرمایا ہے۔ کہ "میں نے اپنے شیطان کو فرمان بردار بنا لیا ہے۔ اور بغیر نیکی کے اور کچھ نہیں بتاتا" اور جب تک ایک نبی اور پھر خاتم الانبیاء کا نفس مطمئنہ نہ ہو۔ اُس کی طرف سے تمام احکام ساقط الاعتبار ہو جاتے ہیں۔ اور اُس کی عصمت بھی ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس لئے تو شیخ کا بھی یہ عقیدہ ہے۔ کہ مجتہد کو چاہیئے۔ کہ امورِ اجتہادیہ میں پیغمبر کے خلاف فیصلہ دے۔

اور بقول شیخ آں حضرت نے عالمِ نزع میں اس قدر شدید تکلیف برداشت فرمائی۔ کہ اللہ تعالیٰ کا یہ منشا نہ تھا۔ کہ آں حضرت اُس کی درگاہ میں مطمئن اور خواہشاتِ نفسانیہ سے پاک و پاکیزہ حاضر ہوں۔ اللہ اکبر۔

یہ خیالات اُس انسان کے ہیں۔ جنہیں بکثرت لوگ امام ربانی اور مجدد الف ثانی اور اس کے علاوہ دیگر القاب سے ملقب کرتے ہیں۔ کاش یہ خیالات شیخ کے نہ ہوں۔ بلکہ الحاقی ہوں۔ لیکن کیا کیا جائے۔ کہ اُن کے مکتوبات میں مندرج ہیں۔

یہ خیالات کہاں تک اہل سنت والجماعت کے عقائد سے متفق ہیں؟ ہم اس پر کوئی تبصرہ نہیں کرنا چاہتے۔ صرف اس قدر کہیں گے۔ کہ آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے۔ لی مع اللہ وقتۃ لا یسعنی فیہ نبی مرسل و لا ملک مقرب۔ یعنی حق تعالیٰ کے ساتھ میرے لئے ایک ایسا وقت بھی ہے۔ جس میں کسی نبی مرسل اور ملکِ مقرب کے لئے جگہ نہیں۔ اور عالمِ نزع کا یہ وقت اس کے لئے

دوسرے اوقات سے زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ
آں حضرت نے بذاتِ خود اس عالم میں الرفیق الاعلیٰ فرمایا
ہے۔ یہ وقت بے محابانہ دیدار کا تھا۔ اُس وقت میں جسمِ
مادی روح کی اُس بے نہایت مسرت کی برداشت کیسے کر
سکتا تھا۔ جو آں حضرت کو دیدارِ خداوندی کی وجہ سے حاصل
ہو رہی تھی۔ اصل مطلب ہے بے خبر لوگوں کو تو صرف آں
حضرت کے جسمِ مادی کا اضطراب نظر آ رہا تھا۔ وہ روح کی
بے انتہا مسرت کا نظارہ کرتے بھی تو کیسے۔ لیکن حق تو یہ ہے۔
کہ حق تعالیٰ کے حبیبؐ کا حال صرف حق تعالیٰ ہی بخوبی جانتا
ہے۔ کیوں کہ آنحضرت کے ارشاد کے بموجب کوئی نبی مرسل
اور ملکِ مقرب کو اُس رازِ و نیاز کا علم نہ تھا۔ اور شیخ مجدد
نے کئی بار تحریر فرمایا ہے۔ کہ شے کی صورت عین شے نہیں ہوتی
علمِ حضوری کا وہ ہے جو شے کے نفس سے متعلق ہو۔ چنانچہ اسی
ضمن میں لکھتے ہیں۔

"تو اس علم (علمِ حضوری) میں "معلوم" نفسِ شے ہوگا
نہ اُس شے کی صورتوں میں سے کوئی صورت۔ بس
علمِ حضوری اشرف ہے۔ بلکہ علم یہی ہے بلکہ علمِ حضوری

کے سوا جو علم حصولی ہے وہ سراسر جہل ہے۔ جو صرف
علم کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ یہ مرکب جہل ہے۔
جو اپنے جہل کو علم سمجھتا ہے۔ اور نہیں جانتا کہ کچھ
نہیں جانتا۔ پس علمِ حصولی کے لئے خدا کی ذات و صفات
کی طرف کوئی راہ نہیں۔ اور اس علم کے ذریعہ خدا کی
ذات و صفات کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ کیونکہ یہ علم
حقیقت میں "معلوم" کی صورت کا علم ہے نہ کہ
"معلوم" کے نفس کا۔ جیسے کہ کہا گیا۔" (۹۰ک-۳)

اس تحریر میں شیخ نہ صرف علمائے اہلِ سنت والجماعت
بلکہ سب علماء کے جہل پر کامل مہر ثبت کرتے ہیں۔ کیوں کہ
علماء سب کے سب تو اہل اللہ نہیں ہوتے۔ بلکہ قرآن و حدیث
و قیاس سے جو کچھ قیاساً حاصل کر سکتے ہیں۔ استنباط کرتے
ہیں۔ اور اُسے اُمت کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ بلکہ علماء تو
ظاہر النص کے سوا دوسری باتوں کو جہل کہتے ہیں۔ چنانچہ اس
ضمن میں ابن الجوزی کی تلبیس ابلیس پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے۔
اور علماء میں تو اکثر بطونِ قرآن کے قائل ہی نہیں۔ خصوصاً
آجکل کے منکرانِ حدیث۔ اور جہال مقطعات و متشابہات

کے مفہوم کے متعلق اُن سے سوال کیا جائے تو عجیب و غریب تاویلیں کر کے کچھ مفہوم پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ امام غزالیؒ لکھتے ہیں۔ کہ ہر چیز کی ایک پوست ہوتی ہے اور ایک مغز۔ شریعت ظاہری پوست ہے اور اس کا مغز حقیقت و معرفت۔ پوست چارپایوں کی خوراک ہے۔ اور مغز انسانوں کی اسی طرح حضرت شیخ بھی فرماتے ہیں۔ کہ مذہب ایک شخص ہے اور شریعت ظاہری اس کی پوست ہے۔

حضرت مجدد "خارج" کے متعلق لکھتے ہیں" تو اس تحقیق سے معلوم ہو گیا کہ عالم وجودِ ظلی کے ساتھ خارج میں موجود ہے۔ اور اللہ تعالےٰ حقیقی وجود سے یعنی بذاتِ خود موجود ہے" (شرح پیام مشرق)

یہ بات کس حد تک علمائے اہلِ سنت والجماعت کے عقاید کے مطابق ہے؟ ہم اس پر کچھ تبصرہ نہیں کرنا چاہتے۔ صرف اس قدر عرض کئے دیتے ہیں۔ کہ اگر حق تعالیٰ بذاتِ خود خارج میں موجود ہے۔ تو "خارج" کو حق تعالیٰ کی ذات پر محیط ہونا چاہیئے۔ اور صفات کو ذات سے برتر اور جدا تصور کرنا چاہیئے۔ کیوں کہ شیخ عالم کو ظلِ صفات سمجھتے ہیں۔ تو جب

عالم ظلِ صفات ہوا۔ اور پھر اس عالم کے "خارج" میں حق تعالیٰ بذاتِ خود موجود ہے۔ تو اس مسئلہ کے دو رُخ ہو گئے پہلا یہ کہ "خارج" ذاتِ حق پر محیط ہوگا۔ اور یا یہ کہ ذاتِ حق خارج پر محیط ہو گی۔ تو اگر خارج کو ذاتِ حق پر محیط مانا جائے تو مطلب یہ ہوا کہ "خارج" گویا ایسے ظرف کی حیثیت رکھتا ہے جس میں حق تعالیٰ کی ذات نعوذ باللہ مقید ہو گئی ہے۔ تو ایسے حال میں حق تعالیٰ کی ذات محدود ٹھہرتی ہے اور اگر کہا جائے کہ حق تعالیٰ "خارج" پر محیط ہے۔ تو پھر یہ ممکن ہی نہیں۔ کہ عالم کا وجود ظاہر ہو سکے۔ اور اُسے خارج میں تسلیم کیا جا سکے۔ ظاہر اور محسوس صرف حق تعالیٰ کی ذات ہو گی۔ اور عالم معقول ہوگا۔ اسی لئے تو وجودی کہتے ہیں۔ کہ "الحق محسوس والخلق معقول" اسی لئے تو وجودی ایک وجود کے سوا وجود کے متعدد ماننے والوں کو شرک فی الوجود منسوب کرتے ہیں۔ چنانچہ ذات اور وجود کے متعلق مولانا محمد قاسم نانوتویؒ لکھتے ہیں۔

"اور یہ بھی ثابت ہوا۔ کہ جو وجود اصلی ہوگا۔ اُس میں کسی قسم کی گنجائش نہ ہو گی۔ نہیں تو وحدت جو

اوصاف وجودی میں سے ہے (چنانچہ ابھی ظاہر ہوا)
اس میں اصل نہ ہوگی۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ کہ وجود
تو اس کا اصلی ہو اور سب قسم کا وجود موجود ذات سے
اُس کو پہنچے۔ اور ہر قسم کے وجود کا وہ معدن اور منبع ہو۔
اور پھر اُس میں بعضے قسم وجود کی اصل نہ ہوں۔ اور
یہ بھی ثابت ہوا کہ وجود اُس کا عین ذات
ہے۔ اور ذات اُسکی عین اوصاف ہے۔ اور اوصاف
اُس کی عین وجود ہے۔ یہ نہیں کہ ذات اُس کی اور ہے
اوصاف اور ہیں۔ اور وجود اور ہے" (صداقت اسلام)
مولانا موصوف لکھتے ہیں۔" اگر ذات و صفات و وجود
جدا جدا ہوں۔ تو دو خرابیاں لازم آئیں گی۔ ایک تو
یہ کہ اُس میں وحدت اصلی نہ ہو۔ حالانکہ اُس کی وحدت
کا اصلی ہونا ابھی ثابت ہوا۔ دوسرے یہ کہ جیسے ہمارا
وجود بہ سبب اس کے۔ کہ ہماری ذات پر ایک شے زائد
ہے عارضی ٹھہرا۔ ایسے ہی اُس کا وجود بھی عارضی ہوگا۔
پھر وہ موجود اصلی کیوں ہوگا۔ القصہ وہ ایک شے
مفرد بسیط ہے۔ کہ عقل میں اس کا مرکب ہونا نہیں آ سکتا
(صداقت اسلام)

لکھتے ہیں" غرضیکہ عدم کے معنی بجز اس کے اور کچھ
نہیں کہ وجود زائل ہو جائے۔ سو در صورتیکہ خدا کی
ذات یعنی وہ شے کہ جس سے وہ اوروں سے جدا
کہلاتا ہے۔ وہ خدا کا وجود ہی ٹھہرا۔ تو اس صورت
میں اُس سے وجود کے زائل ہو جانے کے یہ معنی
ہوں گے۔ کہ وجود وجود نہیں۔ سو یہ بات دیوانے
بھی نہیں کہتے۔ عاقلوں کا تو کیا ذکر ہے
(صداقت اسلام)
چونکہ مولانا محمد قاسم نانوتوی مرحوم اصل شے کو وجود
تسلیم کرتے ہیں۔ اور ذات کو وجود ہی میں سمجھتے ہیں۔ یعنی
اولیت وجود کو دیتے ہیں۔ اور ذات کو اُن اوصاف
سے عبارت سمجھتے ہیں۔ جن کی وجہ سے وہ دوسری اشیاء سے ممتاز
ہو۔ تو اس ضمن میں لکھتے ہیں۔
"ذات اُن خصوصیات کا نام ہے۔ جو کسی میں موجود
ہوں۔ اور جس سے وہ دیگر اشیاء سے ممتاز ہو سکے۔
اور وجود اس کے علاوہ ہے۔ کیونکہ یہ خصوصیتیں (ذات)
وجود سے قائم ہوتی ہیں۔ (حوالہ مذکور)

حضرت مجدد نے تو اس لئے ذات کو وجود پر فوقیت دی
تھی۔ کہ اس سے وحدۃ الوجود کی نفی ثابت ہوگی۔ مگر مولانا مرحوم
اس سلسلے میں مزید لکھتے ہیں۔

"جب کوئی معمار مکان بناتا ہے۔ تو اول اُس کا نقشہ
ذہن میں جماتا ہے۔ اور پھر اگر بلکہ وہ مکان گر جاتا
ہے۔ تو دیکھنے والوں کے دلوں میں اُس کا نقشہ باقی
رہ جاتا ہے۔ اب سنیئے کہ اُسی نقشہ ہی سے وہ مکان اور
مکانوں بلکہ اور چیزوں سے ممیز ہو جاتا ہے۔ سو یہ
نقشہ اُس مکان کی ذات ٹھہری۔ کیونکہ مکرر سہ کرر
مذکور ہو چکا ہے۔ کہ ذات اُسی کو کہتے ہیں۔ جس سے
تمیز حاصل ہو۔" (صداقت الاسلام)

آگے لکھتے ہیں۔" ہاں۔ اگر خداوند کریم کا نقشہ یعنی
ذات اگر کسی کو معلوم ہو جائے۔ تو بالیقین یہ کہہ اٹھے
کہ یہاں تعدد نہیں۔ ذات اور وجود دونوں ایک ہی
ہیں۔ اور قبل معلوم ہونے اس نقشہ کے اگر یہ قیاس
اور موجودات کے خدا کی نسبت بھی ذات اور وجود
کے جُدا جُدا ہونے کے توہمات پیدا ہوں۔ تو وہ

ایسے ہیں، کہ جیسے مادر زاد اندھے کو بہ نسبت دیکھنے
اشیاء کے طرح طرح کے توہمات اور خیالات پیدا
ہوتے ہیں۔" (صداقت اسلام)

مناسب تو یہ تھا۔ کہ مولانا مرحوم کی تحاریر ذات و وجود کی
بحث میں پیش کی جاتیں۔ مگر پھر بھی یہاں کچھ غیر مناسب ہونگی۔
تو حضرت شیخ مجدد نے بھی "خارج" کے متعلق جو کچھ لکھا ہے۔
جیسے آپ پڑھ آئے ہیں۔ وہ عقیدہ وحدۃ الوجود کے قریب
ہے۔ توحید وجودی ماننے والوں کا یہ عقیدہ ہے۔ کہ حق
تعالیٰ نے بحیثیت "باطن" "ظاہر" پر پرتو ڈالا۔ اور وہ اشیاء جو
اسم "الباطن" میں مستتر تھیں۔ اسم "الظاہر" میں منعکس ہو گئیں۔
گویا ظاہر باطن کے لئے آئینہ بن گیا۔ ایسا نہیں جیسا کہ شیخ
فرماتے ہیں۔ کہ "عدم" اشیاء کے لئے آئینہ بنا۔ حالانکہ خود عدم
کے معنی لاشئے کے کرتے ہیں۔ تو لاشئے شئے کے لئے کیسے آئینہ بن
سکتا ہے۔ یہی تو توحید تنزیہی کے ماننے کا نتیجہ ہے۔ کہ حق
تعالیٰ کو جس قدر تنزیہہ منسوب کیا جائے۔ اسی قدر وہ تشبیہ
کا مورد بن جاتا ہے کیونکہ اس کے بغیر تصور میں نہیں آسکتا۔
اور ضمیر انسانی نفی ذات پر راضی نہیں ہوتا۔ تو مجبور ہو کر

تشبیہ سے کام لیتا ہے۔ اور حق کو حضرت مجدد کی مانند خارج میں موجود سمجھ لیتا ہے۔ یعنی ہر شے حق ہی حق ہوجاتی ہے۔ یعنی یا تو خارج میں حق تعالیٰ کی موجودگی کی وجہ سے تمام اشیاء فنا ہوجاتی ہیں، اور صرف حق کا مشاہدہ ہی کیا جاسکے گا۔ اور اگر اشیاء کو بھی اس مشاہدہ میں موجود دیکھیگا۔ جیسے کہ شیخ مانتے ہیں۔ تو پھر سوائے اس کے دوسرا کوئی راستہ نہ ہوگا، کہ ہر شے کو عین سمجھ لیا جائے۔ اور یہ خیال جیسے شیخ نے ظاہر فرمایا ہے ایک ایسے ہمہ اوست کا اظہار ہے جس سے وجودیوں کو بھی اتفاق نہیں۔ اس سے تو سالک یقینی طور پر حق تعالیٰ کو "خارج" کے ظرف میں تصور کرے گا۔ لیکن شیخ علمائے اہل سنت والجماعت کے خلاف لکھتے ہیں۔

"اس لئے کہ وہ حُسن (حُسنِ الٰہی) اور جمال سراسر خیر ہے۔ اور وہ نعمت حق تعالیٰ کو بہت پسند ہے۔ اور یہ حُسن و جمال سراسر شر اور نقص ہے۔ اور یہ لذت و نعمت (دُنیوی) نامقبول اور ناپسند ہے۔ اس لئے دارِ آخرت دارِ رضا ہے۔ اور دارِ دُنیا مولے جل شانہٗ کے غضب کا مقام ہے۔"
(۱۰۰-۴)

لیکن دوسرے صفحہ پر اس کے خلاف یوں لکھا ہے۔

"عالم تمام کا تمام حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کی جلوہ گاہ اور مظہر ہے۔ اور حق تعالیٰ کے اسمائی اور صفاتی کمالات کا آئینہ"
(۱۰۰-۳)

اس سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوگئی۔ کہ شیخ عالم کو ظلِ صفات نہیں بلکہ اسماء و صفات کی جلوہ گاہ سمجھتے ہیں۔ اور دوسری بات یہ ظاہر ہوئی۔ کہ دُنیا کو شیخ خدا کے غضب کا مقام بھی فرماتے ہیں۔ اور اُسے اسماء و صفات کا مظہر بھی۔ گویا حق تعالیٰ خود اپنے اسماء و صفات پر غضب نازل کرتا ہے۔ ورنہ اس سے اور کیا مراد ہوسکتی ہے۔ توحیدِ تنزیہی کے نتیجہ میں ترکِ دُنیا کے رجحان کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ حقیقت تک نہ پہنچنے کی وجہ مرشد سے انقطاعِ فیض ہے اور اس سے خیالات کا پریشان ہوجانا لابدی ہے۔ چنانچہ حضرت شیخ نے اپنے پیر سے نسبت کو منقطع کرنے کے بعد ایک بھی حتمی بات نہیں کی۔ اور ذہن میں تضاد نے ایسی راہ پالی ہے۔ کہ خارج ہونے کا نام کبھی نہیں لیتا۔ مثلاً شیخ کی یہ تحریر پڑھ لیجیے۔ تاکہ آپ کو معلوم ہوجائے۔ کہ شیخ کس قدر

عدم اطمینان کی فضا میں بستے رہے۔ صفات کے متعلق کہتے ہیں
"اور وجوب ذاتی اُن کے حق میں ثابت نہیں۔ کیونکہ
اُن کا وجوب اپنی ذات سے نہیں۔ بلکہ واجب تعالیٰ
کی ذات پر ہے۔ اگرچہ اُنہیں غیر ذات نہیں کہتے
ہیں، لیکن غیریت کے سوا چارہ نہیں۔ کیوں کہ اُن
میں دوئی ثابت ہے۔ والاثنان متغیران۔
(دو چیزیں ایک دوسرے کے متغایر ہوتی ہیں معقول
والوں کا مقرر قضیہ ہے۔ لیکن اُن کے حق میں اُن کا
اطلاق نہیں کرنا چاہیئے۔ کیوں کہ اس سے حدوث
کا وہم پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جو ممکن ہوتا ہے، وہ
حادث ہوتا ہے۔ وجوب بالغیر بھی اس جگہ تجویز نہیں
کرنا چاہیئے۔ کیوں کہ حق تعالیٰ کی ذات سے اُن کی
علیحدگی مفہوم نہیں؟ (۱۰۰ - ۳)

یہ تمام تحریر عدم ایقان و اطمینان کی مظہر ہے حضرت
شیخ اس میں ایک نقطہ پر بھی قائم نہیں رہ سکتے ہیں۔ اگر
خدا اور صفات کے مابین اور خود صفات کے مابین دوئی موجود
ہو تو معلوم ہوا کہ صفات ذات میں داخل نہ تھیں۔ بلکہ ذات نے

اُنہیں پیدا فرمایا۔ لیکن جب وہ خالق ہی نہیں تھا۔ کیوں کہ وہ
صفتِ خلق سے موصوف نہ تھا۔ تو کس طرح پیدا فرمائیں لیکن
شیخ فرض کرتے ہیں۔ کہ خدا نے صفات کو اپنے لئے پیدا فرمایا۔
اور اُنہوں نے ذات سے شامل ہونے کے بعد حدوث کا چولا
اُتار کر قدم کی عبا پہن لی۔ لیکن کہاں سے پیدا کر لی گئیں؟
یہ سوال تحقیق طلب ہے۔ کیوں کہ اُس کی ذات بالذات وجود کے
سوا اور کچھ موجود نہ تھا۔ اور ذات (نعوذ باللہ) صفات سے
معرا تھی۔ ایسی حالت میں صفات کو تخلیق کرنا خود صفتِ
خلق کو چاہتا ہے۔ اور صفات حق میں موجود ہی نہ تھیں۔
تو کیسے اور کہاں سے پیدا کر لی گئیں۔ اور اگر کہا جائے کہ
حق تعالیٰ کی ذات صفات کے لئے بلکہ ہر کمال کے لئے خود
ہی کافی ہے۔ تو اس سے وحدۃ الوجود کا نظریہ صحیح ثابت
ہوتا ہے۔ اور شیخ اُسے صحیح تسلیم نہیں کرتے۔

ذاتِ خداوندی میں دوئی کو تصور کرنا اگر توحیدِ شہودی
والوں کے نزدیک جائز ہوگا تو ہوگا۔ لیکن توحیدِ وجودی میں
تو اسے شرک فی الوجود کہتے ہیں۔ اور اسے وجودِ خداوندی میں
کثرت کا تعین تصور کیا جاتا ہے۔ چنانچہ صفاتِ گزشتہ میں

قارئین خود حضرت شیخ مجدد کی تحریر پڑھ چکے ہیں۔ جس میں شیخ نے اسماء، وصفات کو شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن العربی قدس سرہٗ کی مانند نسبتیں اور اضافتیں اور اعتبارات تسلیم کیا ہے۔ جو سب کی سب ایک ہی ذات میں متصور اور ایک ہی ذات کی طرف راجع ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی ذات کو ان تمام کے لئے کافی سمجھا ہے۔ اور آپ نے پڑھا ہوگا۔ حضرت شیخ نے لکھا ہے۔ کہ اسماء و صفات کی اضافت حق تعالیٰ کی طرف صرف ہمارے سمجھانے کے لئے ہے۔ اور لکھا ہے۔ کہ ذات احدیت میں علم منتفی ہے۔ لیکن حق تعالیٰ ذات کی رُو سے عالم ہیں نہ صفات کی رُو سے۔ اور اب جبکہ قارئین نے شیخ کی مذکورہ بالا تحریر پڑھ لی۔ تو غور کیجئے۔ کہ ہمارا دعویٰ ثابت ہوا یا نہیں۔ اور وہ یہ کہ حضرت شیخ یقینی طور پر ایک رائے پر بھی قائم نہیں رہے۔

حضرت مجدد نے علمائے اہل سنت والجماعت کی تقلید کے جتنے دعوے کئے ہیں، اسی قدر اُن کے خلاف بھی لکھا ہے، چنانچہ یہی وجہ تھی۔ کہ غیر تو غیر اپنے مرید بھی اُن سے ناراض ہوگئے۔ جیسے کہ آپ نے مکتوب (۱۲۱-۳) میں پڑھا ہے۔

جن کو شیخ نے لکھا ہے۔ کہ

"اس عزیز نے اس فقیر کا مکتوب سننے کے بعد اس کے ملازموں میں بھی اشتباہ و انزعاج پیدا ہو گیا ہے۔ مانا کہ انعکاس ہوگا۔ آپ کو چاہیئے تھا کہ اشتباہ کے مقامات کو خود حل کر دیتے۔ اور اس فقیر پر نہ چھوڑتے۔ اور فتنہ کو دور کرتے۔ فقیر دوسرے یاروں سے کیا گِلہ کرے گا۔ کہ اُن میں چند اس اشتباہ کے دور کرنے کی طاقت بھی رکھتے تھے لیکن کچھ نہیں کیا" (۱۲۱-۳)

یہ یقینی ہے۔ کہ جو جیسے اپنے مرشد سے پیش آیا۔ اُس کے مرید بھی ویسے ہی اُس سے پیش آئیں گے۔ راقم کا ایک پشتو شعر ہے جس کا ترجمہ یہ ہے اور اسی پر اس کتاب کو ختم کرتا ہوں۔

"جب تم لڑکپن میں اپنے والد کو آزردہ کیا کرتے تھے
تو اپنے بیٹے کے ہاتھوں آزردہ ہو کر گریہ و زاری کرتے ہو"

ختم

لنڈی کوتل

۱۱ر جمادی الثانی ۱۳۸۵ھ مطابق جمعرات، ۷ر اکتوبر ۱۹۶۵ء

تکمیل کے بعد نظر ثانی ۱۹ر محرم ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۸ر اپریل ۱۹۶۸ء بروز جمعرات

حرفِ آخر

یہ جو کچھ لکھا گیا۔ اس کا مقصد حضرت مجدد کی کسرِ شان ہرگز نہیں، حاشا و کلا۔ بلکہ اپنے سلسلۂ طریقت اور مشائخ رضی اللہ عنہم کے اُن عقائد کے متعلق متعدد غلط فہمیوں کا ازالہ مقصود ہے۔ جو ہمارے لئے رگِ جان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ صرف نظریاتی اختلاف کا اظہار ہے اور قارئین کو بھی معلوم ہو گیا ہوگا۔ کہ خود حضرت مجدد ایک بے لوث رائے کے اظہار کے عظیم علمبردار رہے ہیں۔ انہوں نے صرف یہی نہیں ۔ کہ اجتہادی امور میں دوسرے سلسلوں کے اولیاء کے علاوہ اپنے سلسلے کے مرشدانِ کامل سے بھی اختلاف کیا ہے بلکہ اجتہادی امور میں آں حضرت صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے اقوال مبارک سے بھی اختلاف رائے کا جواز تحریر کیا ہے۔

ہو سکتا ہے کہ ہمارے بعض برادرانِ نقشبندیہ راقم الحروف کی تحریر کو حضرت مجدد کی شان میں گستاخی پر محمول سمجھیں کیونکہ

راقم الحروف اور حضرت مجدد کی شخصیت کے تقابل کا تو تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہی اعتراض مولانا ابوالاعلیٰ مودودی پہ بھی ہوا تھا۔ جبکہ انہوں نے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے اختلاف کیا تھا۔ مولانا مودودی نے جواب میں لکھا تھا۔

"یہ بات تو ناممکن نہیں کہ ایک چھوٹا بھی بڑے کی غلطی کیطرف اشارہ کر سکے"۔

راقم صرف اس قدر عرض کرنے کی اجازت چاہتا ہے کہ نظریاتی اختلاف ذاتی اختلاف ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اور پھر ایک حیثیت سے حضرت مجدد صاحب طریقت میں ہمارے بزرگ چچا بھی ہیں۔ کیونکہ آپ نے اپنے والد ماجد حضرت شیخ عبدالاحد قدس سرہٗ سے سلسلۂ عالیہ چشتیہ صابریہ میں فیض پایا تھا اور حضرت خواجۂ خواجگان معین الدین چشتی قدس سرہٗ سے بھی فیض وافر پایا تھا۔ کتاب حیاتِ مجددؒ میں ہے جن دنوں کہ آپ حضرت خواجہ معین الدین چشتی قدس سرہٗ کے روضہ شریف کی زیارت کے لئے تشریف لے گئے تھے۔ مدت تک آپ محاذی صدر رأس صدر الاولیاءؒ کے مراقب بیٹھے رہے۔ جب مراقبے سے اُٹھے۔

فرمایا حضرت خواجہ صاحب نے اعطاف و اشفاق بہت
کئے۔ اور تبرکاتِ خاص سے ضیافت کی۔ اور اسرار و معارف
درمیان میں لائے۔ انہیں اسرار و معارف میں سے ایک یہ
بات تھی کہ آپ نے مجھ سے فرمایا کہ نظر بندی لشکر سے خلاصی
کی سعی ہرگز نہ کرنا۔ اور اپنے آپ کو رضائے الٰہی کے سپرد کئے
رہنا۔ اُس وقت خادمانِ مزار فائض الانوار آنکر آپ سے
دست بوس ہوئے۔ اور قبر پوش روضۂ متبرکہ حضرت خواجہ
صاحب قدس سرہٗ جو ہر سال اُتارا جاتا تھا۔ اس دفعہ اُس
روز اُتار کر آپ کی خدمت میں حاضر کیا۔ اور عرض کیا کہ
یہ آپ کے سزاوار ہے۔ آپ نے بادب تمام قبول کر کے
خادم کو دیا۔ اور آہ سرد کھینچی: اور فرمایا۔

"اس سے نزدیک تر خواجہ صاحب کے کوئی لباس
نہ تھا۔ لامحالہ وہ مجھے عنایت کیا۔ یہ ہمارے کفن کے
لئے محفوظ رکھو۔"

یہی صاحب لکھتے ہیں" آخر عمر میں تین سال کے عرصے
میں لشکر سلطانی کی ہمراہی میں بعض بلاد پر آپ کا
گذر ہوا ہے۔ اور اس ضمن میں بعض بلاد کے لوگ

آپ کی صحبت سے مشرف ہوئے ہیں۔ آپ اندازاً
تین سال سے زائد اور چار سال سے کم عرصے تک
شاہی لشکر کے ہمراہ رہے ہیں۔"

ظاہر ہے کہ حضرت مجدد کی نظر بندی اور شاہی لشکر کی
معیت منشائے خداوندی تھا۔ تاکہ اس ضمن میں حضرت مجدد
کو تبلیغ اسلام کا موقع میسر ہو۔ اور یہی وجہ تھی۔ کہ حضرت
خواجہ معین الدین چشتی قدس سرہٗ نے بھی انہیں یہی اشارہ
فرمایا تھا۔ اور اگر حضرت مجدد تین چار سال کی اس نظر بندی
سے آزاد ہوتے تو نہ لشکر کے عوام اور خواص شریعت محمدیؐ
کی اہمیت سے آگاہ ہو جاتے اور نہ اُن کا نام نہاد صوفیاء
کی حقیقت سے پردہ اُٹھتا۔ جنہوں نے عقیدۂ وحدۃ الوجود
کو الحاد اور اباحت کی حد تک پہنچا دیا تھا۔ اور شریعت حقہ
کے مخالف روش اختیار کر لی تھی۔ اور وہ نام نہاد صوفی عوام
کے سامنے توحید وجودی کا جو گھناؤنا مفہوم پیش کرتے تھے۔
کچھ شک نہیں کہ وہ حقیقت میں الحاد اور اباحت کی
کھلی ہوئی ترجمانی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یا تو وہ نام نہاد
صوفیاء توحید وجودی کے حقیقی مفہوم سے قطعی بے خبر تھے اور

اور انہوں نے قصداً نفسانی خواہشات کے زیرِ اثر وہ مفہوم متعین کر لیا تھا۔

حضرت مجدد کو حق تعالیٰ نے وہ عظیم شخصیت بخشی تھی۔ کہ علامہ اقبال کو لکھنا پڑا ؎

کاش بودے در زمانِ احمدے
تا رسیدے بر سرورِ سرمدے

یہ غالباً جرمن فلاسفر نطشے سے متعلق لکھا گیا تھا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں۔ کہ کاش فلسفی نطشے حضرت مجدد شیخ احمد سرہندی کے عہد میں ہوتے۔ تاکہ حضرت مجدد انہیں رازِ سرمدی سے آگاہ فرماتے۔

تاریخ کے دیکھنے سے معلوم ہوگا۔ کہ حضرت مجدد کے عہد میں گمراہی کی تاریکیاں کس حد تک بڑھ چکی تھیں۔ اور مغل شہنشاہ اکبر نے کس حد تک اسلام کی تخریب و تباہی پر کمر باندھ رکھی تھی۔ حیاتِ مجدد میں ہے۔

"ملا بدایونی کی رائے ہے۔ کہ بادشاہ اپنی ہندو رعایا کو خوش کرنا چاہتا تھا۔ اس نے اپنا رخ اسلام سے پھیر لیا تھا۔ علماءِ سوء کی جو اس کی موردِ عنایت بننے کے لئے ہر

بات کر سکتے تھے۔ ہمت افزائی کرتا تھا۔ اس نے اپنے گرد و پیش ایسے لوگوں کو جمع کر رکھا تھا، جو حقیقتِ وحی و شرع کے منکر تھے۔ وحی پر عقیدہ رکھنے کو کورانہ تقلید یعنی ایسی ازلی ذہنیت بتایا جاتا تھا۔ جو صرف جاہلوں کے مناسبِ حال ہو۔ صرف یہی نہیں بلکہ اکبر نے اس سے بھی تجاوز کیا۔ اور علی الاعلان اسلام کی ...... مخالفت شروع کر دی۔ اور یہ خیال ظاہر کیا کہ احکامِ اسلام محض عارضی اور بے دلیل ہیں یا اس زمانے میں جب عقائدِ اسلام اور مسائلِ دین کے متعلق بدگوئی اور ان پر ہر طرف سے اعتراضات شروع ہو گئے۔ تو بہت سے بدبخت ہندوؤں نے اور ہندو ذہنیت زدہ مسلمانوں نے پیغمبرِ اسلام پر زبانِ طعن و تشنیع دراز کی۔ علماءِ سوء اپنی تصنیفات میں شہنشاہ کی عصمت کا اعلان کرتے تھے"۔

آگے لکھتے ہیں۔ "اس سے بڑھ کر اس نے حکم دیا تھا۔ کہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی جگہ لا الٰہ الا اللہ اکبر خلیفۃ اللہ علی الاعلان پڑھا جائے۔

سجدہ جسے اسلام نے صرف اللہ کے لئے مخصوص کیا
ہے۔ بادشاہ کے لئے لازم قرار دیا گیا۔ شراب حلال کی
گئی۔ سور کا گوشت شراب کا جزو بنا دیا گیا۔ جزیہ
موقوف کر دیا گیا۔ گائے کا گوشت حرام قرار دیا گیا
کتے اور سور کے بچوں کی پرورش کو خاص طور پر
رواج دیا گیا۔ اور وہ مظہرِ الٰہی قرار پا گئے۔ صوم و
صلوٰۃ اور حج منسوخ کر دیئے گئے۔ اور کہا گیا کہ
اسلام اب ایک ہزار سال کے بعد ختم ہو گیا ہے۔
(جیسے کہ اب بابی مذہب والے کہتے ہیں)"

تو یہ تھے اُس زمانے کے حالات جسے اکبر بادشاہ نے پیدا
کر دیا تھا۔ اور جو اُس کے بیٹے جہانگیر کے زمانے میں اُسی طرح تک
باقی تھے جو مسلمان عوام کو گمراہ کرنے کے لئے کافی تھے۔ جیسے بادشاہ کو
سجدہ وغیرہ۔ لیکن سب سے زیادہ خطرناک عنصر وہ علماء و صوفیاء
تھے۔ جو اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کے لئے شعائرِ اسلامیہ
کی ایسی ایسی تاویلیں گھڑتے تھے۔ کہ شیطان بھی کیا گھڑ سکتا۔ پھر
حضرت مجدد جیسی شخصیت جو مرجع خاص و عام ہوتی ہیں ہمیشہ سے
شخصی اور جابر بادشاہوں کی آنکھوں میں خار کی طرح کھٹکتی رہی

ہیں۔ اور جنہیں اس قسم کے بادشاہ مختلف حیلوں سے ذلیل
کرنا چاہتے ہیں۔ کیوں کہ انہیں ایسی شخصیتوں کے وجود سے
اپنا اقتدار خطرے میں نظر آتا ہے۔ اور یہی وجہ تھی۔ کہ حضرت مجدد
کے بارے میں بھی شہنشاہ جہانگیر کسی مناسب موقع کا منتظر
تھا۔ کہ یکایک اُسے ایک اچھا بہانہ ہاتھ آ گیا۔ اور وہ حضرت
مجدد کا ایک مکتوب تھا۔ جس میں تحریر تھا۔ کہ "میں ایک
ایسے مقام پر فائز کیا گیا جو حضرت ابوبکر صدیق کے مقام سے
بلند تھا"۔ بس پھر کیا تھا۔ فوراً حضرت کو دربار میں طلب کیا
گیا۔ اور جب آپ دربار میں حاضر ہوئے تو رواج کے مطابق
آپ سے بادشاہ کے سامنے سجدہ کرنے کو کہا گیا۔ لیکن انہیں
کیا علم تھا۔ کہ وہ اس قسم کا حکم صبر و توکل کے ایک کوہِ پا تمکین
کو دے رہے ہیں۔ پروانۂ شمعِ توحید کو حکم دیا جا رہا ہے۔ کہ
کہ ایک بندۂ عاجز کے سامنے سرِ تسلیم زمین پر رکھے حضرت
مجدد نے یہ حکم ماننے سے انکار کر دیا۔ جس کے نتیجہ کے طور پر
آپ کو قلعۂ جیتوڑ میں نظر بند کرا دیا گیا۔ اور جیسے کہ آپ
پڑھ چکے ہیں۔ حضرت مجدد کو فوج کے ساتھ شامل کر دیا گیا۔
جس سے فوج میں توحید و رسالت کی روشنی پھیلنے لگی بکثرت

گمراہیوں نے توبہ کی۔ اور پھر وقتاً فوقتاً شہنشاہ جہانگیر کے ساتھ دربار میں رہنے کی وجہ سے جہانگیر کو بھی حکمت و موعظت سے شعائرِ اسلامیہ کی طرف متوجہ کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔ اور اسی طرح اپنا فرضِ منصبی پورا کرتے رہے۔

حیاتِ مجدد میں ہے۔ "جہاں گیر نے کون سے خلافِ شرع قوانین کو منسوخ کیا ہے۔ یہ امر تفصیل و توضیح کا محتاج ہے۔ اکبر نے سجدے کو رواج دیا تھا۔ وہ جہانگیر کے عہد میں بدستور قائم رہا۔ بلکہ اُسے عین سعادتِ دارین سمجھا جاتا رہا۔ اکبر نے اپنے مریدوں کو بیعت کرنے کا خاص طریقہ وضع کیا تھا۔ اُن مریدوں کو چیلے کہتے تھے۔ یہ طریقہ جہانگیر کے عہد میں بھی جاری رہا۔ اس کے ثبوت کے لئے خود نوشت تزک سے بکثرت حوالے موجود ہیں۔ شاید ہی کوئی امیر یا جزئیہ یا معزز شخص ہوگا۔ جو جہانگیری دربار میں حاضر ہوا ہو۔ اور اُس نے زمین بوسی کی سعادت حاصل نہ کی ہو۔ خاص کر جب اُمرا دُور دراز علاقوں سے فتوحات کرنے کے بعد واپس آتے تو دربار میں حاضری پر زمیں بوسی سے مشرف ہوتے۔

جہانگیر ان باتوں کو بڑے فخر سے بیان کرتا ہے۔ اور اُسے اپنی

اپنی رعایا کے لئے سعادتِ دارین سمجھتا ہے۔ اور اس مزاج کی رُو سے جہانگیر کو حضرت مجدد الف ثانی کی خودلیسندی نہایت گراں گزری۔ اور اُس نے اس گوہرِ یکدانہ کی قدر نہ جانی"

ہم کہتے ہیں۔ کہ حق تعالیٰ کا یہ منشا تھا۔ کہ جہانگیر کا سامنا ایک ایسی شخصیت سے ہو جائے جو اُسکے خلافِ شرع احکام کے ماننے سے انکار کر دے۔ اور اس سے عوام کے ضمیر جاگ اُٹھیں جیسے کہ حیاتِ مجدد میں تحریر کیا گیا ہے۔ کہ اُس وقت کا تقاضا یہی تھا۔ کہ ایک ایسی ہستی سے بادشاہِ وقت کی ملاقات ہو جو سجدہ کرنے سے انکار کرے۔ تاکہ اس طرح اسلام کی حقانیت واضح ہو جائے۔ اور بدعات کا قلع قمع ہو"۔

جو گمراہی اکبر کے زمانے سے مسلسل چلی آرہی تھی۔ حضرت مجدد اس سے بخوبی واقف تھے۔ اور آپ شعوری طور پر اُس سے متصادم ہونا اپنا فرض عین سمجھتے تھے۔ تو پیچھے شیخ فرید کو ایک مکتوب میں لکھتے ہیں۔

"آپ جانتے ہیں کہ گذشتہ زمانے میں اہلِ اسلام کے سر پر کیا کیا گذرا ہے۔ لیکن اہل اسلام کے سر پر اس قسم کی خرابی نہیں گزری تھی۔ گذشتہ زمانے میں کافر غالب ہو کر دارِ اسلام میں کھلم کھلا کفر کے احکام

جاری کرتے تھے۔ اور مسلمان اسلام کے احکام جاری کرنے سے عاجز و مجبور تھے۔ اور اگر کرتے تو قتل کئے جاتے تھے۔ ہائے افسوس حق تعالیٰ کے محبوب رسول کریم کی تصدیق کرنیوالے ذلیل تھے اور اُنکے منکر با عزت تھے۔ مسلمان زخمی دلوں کے ساتھ اسلام کی ماتم پرسی کرتے تو دُشمن تمسخر کرکے اُن کے زخموں پر نمک پاشی کرتے۔ ہدایت کا آفتاب گمراہی کے حجاب میں مستور تھا۔ آج جب اسلام کی ترقی اور بادشاہِ اسلام کی تخت نشینی کی خوشخبری خاص و عام کے کانوں تک پہنچی ہے۔ لہٰذا اہلِ اسلام نے اپنا یہ فرض سمجھا ہے کہ بادشاہ کے مددگار ہوں اور شریعت کے رواج اور مذہب کی تقویت میں اُسکی رہنمائی کریں۔ خواہ یہ مدد زبان سے ہو یا ہاتھ سے۔ آپ سے اُمید ہے کہ کوشش کرینگے۔ اور مسلمانوں کو اس ذلت سے بچائیں گے۔"

محمد نعمان کے نام لکھتے ہیں: "ایک صدی سے اسلام پر اس قسم کی ذلت چھا رہی ہے۔ کہ کافر مسلمانوں کے شہروں میں صرف کفر کے احکام جاری کرنے پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ یہ اُنکی تمنا ہے کہ اسلامی احکام بالکل دُور ہو جائیں۔ اور اسلام اور اہلِ اسلام کا کچھ اثر نہ رہے۔ اور اس حد تک نوبت پہنچ چکی

ہے کہ اگر کوئی مسلمان اسلامی شعار کو ظاہر کرتا ہے تو قتل کیا جاتا ہے۔ گائے ذبح کرنا ہندوستان میں اسلام کا ایک ممتاز شعار ہے کفار جزیہ دینے پر رضامند ہو سکتے ہیں۔ لیکن ذبیحہ گاؤ پر راضی نہیں ہو سکتے۔ سلطنت کی ابتدا ہی میں اگر تو مسلمانی نے رواج پالیا تو بہتر۔ ورنہ نعوذ باللہ توقف و دیر ہو گئی تو کام بہت دُشوار ہو جائیگا۔ تو دیکھئے کون صاحب دولت اس سعادت کا حقدار بنتا ہے"

اُس تاریک زمانے کے متعلق مولانا ابو الکلام آزاد تحریر فرماتے ہیں: "علماء کا یہ حال تھا۔ کہ زبانوں کی تلواریں کھینچکر پلے پڑتے تھے۔ کٹ مرتے تھے۔ اور آپس میں تکفیر و تذلیل کر کے ایک دوسرے کو فنا کئے ڈالتے تھے۔ ملا صاحب کہتے ہیں: شیخ صدر اور مخدوم الملک کا یہ حال تھا۔ کہ ایک کا ہاتھ اور دُوسرے کا گریبان۔ دونوں طرف کے روٹی توڑ اور شورہ بے حیث ملانوں نے دو طرفہ دھڑے باندھے ہوئے تھے۔ گویا فرعونی دور تھا۔ سبطی اور قبطی دونوں گروہ حاضر تھے۔ ایک عالم ایک کو حلال کہتا تھا دوسرا اُسکو حرام ثابت کرتا تھا۔ بادشاہ اُنہیں اپنے عہد کا امام غزالی اور امام رازی سمجھے ہوئے تھا۔ جب اُنکا

یہ حال دیکھا۔ تو حیران رہ گیا؟

واقعہ یہ تھا کہ فیضی اور ابو الفضل نے اکبر بادشاہ کو مقام پیغمبری پر فائز کر دیا تھا۔ فیضی اکبر کے متعلق لکھتا ہے۔

سہ شکر صد شکر کہ خیر البشرے پیدا شد
یک نبی رفت و بجائیش دگرے پیدا شد

لیکن جب ملا بدایونی نے یہ شعر سنا تو فی البدیہہ فرمایا

سہ حیف صد حیف کہ شر البشرے پیدا شد
دہ کہ در دین نبی رخنہ گرے پیدا شد

اور جب فیضی مر گیا، تو ملا بدایونی نے مادہ تاریخ یوں نکالا

سہ شد مقرر بہ چہار مذہب نار
سال تاریخ فیضی مردار
سال فوتش چہ سگ پرستے مرد
چوں بہ ناچار رفت شد ناچار
سال تاریخ خالد فی النار

تو یہ حالات تھے اس زمانے میں جبکہ حضرت شیخ احمد سرہندی کا اُن سے سامنا تھا۔ جو بعد میں حضرت مجدد الف ثانی کے نام سے موسوم و معروف ہوئے۔ آپ کا لقب بدر الدین تھا۔

اور کنیت ابو البرکات۔ والد کا اسم گرامی حضرت شیخ عبد الاحد قدس سرہ تھا۔ آپکے نسب کا سلسلہ ستائیس واسطوں سے خلیفہ ثانی حضرت عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ تک منتہی ہوتا ہے۔ آپ کے والد صاحب کا جیسے کہ عرض کیا گیا، روحانی تعلق سلسلہ عالیہ چشتیہ صابریہ سے تھا آپ حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن العربی کے بیحد معتقد اور حضرت عبد القدوس گنگوہی قدس سرہ کے مرید اور خلیفہ تھے آپ توحید وجودی کے علمبردار اور شارح تھے۔ ایکدن آپسے آپکے نور نظر حضرت شیخ احمد نے پوچھا کہ ایقان سے کیا مراد ہے؟ آپنے جواب میں فرمایا کہ "اتحاد کو کہتے ہیں۔ یعنی کہ شاہد و مشہود یا خالق و مخلوق کے مابین اعتباری دوئی بھی باقی نہ رہے"۔ اور جب حضرت شیخ عبد الاحد قدس سرہ کی وفات کا وقت قریب ہوا۔ تو حضرت مجدد نے اُن سے کچھ وصیت فرمانے کی استدعا کی۔ آپنے فرمایا "بس تمہارے لئے میری وصیت یہ ہے کہ میں اہل بیت النبی کی محبت میں ڈوبا ہوا ہوں"۔

حضرت مجدد نے ۱۰۰۷ ہجری میں مطابق ۱۰ رجب الرجب پردہ فرمایا۔

جیسے کہ دستور زمانہ چلا آرہا ہے۔ اپنے عہد میں حضرت مجدد کی بھی شدید مخالفت کی گئی۔ یہاں تک کہ آپ کے خلاف گمراہی کے فتوے بھی دیئے گئے۔ چنانچہ ہر قسم فتوؤں کی ایک وجہ تو یہ ہوتی ہے۔ کہ علماء ظاہر صوفیوں سے ہمیشہ سوءِ ظن رکھتے چلے آرہے ہیں۔ اُن کی مقبولیت عوام و خواص ہمیشہ اُن کی نگاہوں میں کھٹکتی رہتی ہے اور وہ تعصب کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اور دوسری وجہ یہ نظر آتی ہے۔ کہ صوفی کے قول کے منشاء اور مفہوم کو کما حقہ نہیں سمجھا جاتا۔ اس لئے فوراً فتویٰ صادر کیا جاتا ہے۔

چنانچہ اس کے متعلق حضرت عبدالوہاب شعرانی نے تحریر فرمایا ہے۔

"علمائے ظاہر جو اکثر و بیشتر اولیاء اللہ کے فیوض سے محروم رہ جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ جب کبھی وہ صوفی کی صحبت میں حاضر ہوتے ہیں تو اُن کی نظر سب سے پیشتر صوفی کی کمزوریاں تلاش کرتی ہے۔ اور فضائل جو بظاہر نظر نہیں آتے اُن کی نظروں سے چھپے ہوئے ہوتے ہیں کیونکہ

انہیں جاننے اور مشاہدہ کرنے کے لئے بہت وقت درکار ہوتا ہے۔ اور اگر ایک یا دو صحبتوں میں صوفی کی کوئی معمولی سی کمزوری بھی ان علماء کو نظر آجائے۔ مثلاً یہ کہ صوفی صاحب نے کھاتے وقت دایاں پیر کیوں کھڑا نہیں کیا۔ یا یہ کہ اُس نے قبلہ کی طرف تھوکا۔ یا اُس کی ڈاڑھی قبضہ کی مقدار سے کچھ کم نظر آئی۔ بس عالم صاحب کو یقین ہو گیا۔ کہ صوفی صاحب کچھ بھی نہیں۔ اور یوں فیض سے محروم ہو جاتا ہے۔"

چنانچہ حضرت مجدد کے مکتوبات میں بھی اس قسم کی باتیں موجود ہیں۔ جو اختلاف کا سبب بنیں۔ اور ہم نے بھی ابواب گذشتہ میں اُن سے اختلاف کیا ہے۔ لیکن اس اختلاف کا یہ مطلب نہیں کہ ہم حضرت مجدد کی تحریرات سے اُن کے زمانے کے علماء کی طرح متأثر ہو کر حضرت مجدد کی شان میں گستاخی کے مرتکب ہو جائیں۔ اور وہ کچھ لکھ جائیں جن کا لکھنا کسی طرح مناسب نہیں۔ اُمتِ مرحومہ کے اختلاف کو رحمت جو فرمایا گیا ہے۔ تو ان معنوں میں

کہ اختلاف تعبیری ہو نہ تحریری۔ اور اگر ایک صوفی بھی
ظاہر کی مانند ایسی باتوں پر کفر کے فتوے جاری کرے، تو
ہرگز ہرگز صوفی نہیں رہتا۔ حضرت مجدد کے اکثر اقو
حالتِ سُکر کے ہیں، گو اس وقت انہیں اس کا احسا
اور ادراک تک نہ ہو، کہ آپ عالمِ سُکر میں ہیں کیو
یہ لازم ہی نہیں کہ سالک کو شعوری طور پر اپنے
کا ادراک بھی حاصل رہے۔ ایسی حالت میں تو مجدد
سُکر میں ہو ہی نہیں سکتا۔ اور جب سُکر کی حالت
پختگی اختیار کر جاتی ہے، تو وہ بالکل صحو کا رنگ اختیا
کر لیتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ حضرت مجدد آخری عمر
میں اپنے صحو کے قائل تھے۔ اور کچھ شک نہیں، کہ اگر
آپ اس وقت حالتِ صحو میں تھے۔ تو اُس وقت کے
اکثر اقوال شریعت و طریقت سے متصادم ہیں۔ مثلاً
عدم توسط رسولؐ کا قول۔ یا ان کا یہ فرمانا۔ کہ حق
تعالیٰ نے ایک ہزار برس گزرنے کے بعد میرے وجود
سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خلعتِ خلّت
سے مشرف فرمایا۔" چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ نے

اس قول کو نبوت اور شریعت کے خلاف کہا ہے۔ لیکن
ہمارے نزدیک اس قسم کی تمام باتیں سُکر سے تعلق
رکھتی ہیں۔ گو حضرت مجدد کو اس کا علم نہ ہو۔ یعنی اپنے
سُکر کا علم۔

حضرت مجدد نے طریقت میں عظیم اجتہاد کیا ہے۔ آپ
نے عقیدہ وحدۃ الشہود کو علمی بنا کر پیش کیا۔ جو ظاہر
شریعت سے ہم آہنگ اور عوام کی سمجھ کے مطابق ہے
گو حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نے
وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کو ایک لفظی نزاع
سے عبارت فرمایا ہے۔ اور ہر دو نظریوں میں بہترین
مطابقت پیدا کر کے دکھائی ہے۔

حیاتِ مجدد میں حضرت مجدد کے دیگر مکاشفات
کے علاوہ دو کرامتوں کا بطورِ خاص ذکر آیا ہے۔ چنانچہ
لکھا ہے "آپ کی دو کرامتیں دنیا کے لئے بڑے فیوض کا باعث
ہوئی ہیں۔ ایک آپ کی نیک اور صالح اولاد۔ جن میں
سے ہر ایک یگانۂ روزگار تھا۔ آپ کے صاحبزادے محمد صادق
محمد سعید اور محمد معصوم ظاہری اور باطنی علوم میں اعلیٰ

پائے کے بزرگ ہوئے ہیں۔ اور انہوں نے ترویج شریعت میں اپنے والد ماجد کے ہر ارشاد کی تعمیل کی ہے۔ اور ان کے بعد ان کے مشعل ہدایت کے نور کو دور دور تک پھیلایا ہے۔ دوسری کرامت جناب کے یہ مکتوبات ہیں۔ جن کے مطالعے سے آپکی علمیت، معرفت، خلوص اور شریعت کی پابندی کا ایک ایسا حسین، دلکش اور مستحکم منظر آنکھوں کے آگے آجاتا ہے جس سے پڑھنے والا اپنے دل میں ایک سُرور اور سوز محسوس کرتا ہے۔ اور اپنے مزاج و افعال میں نمایاں تبدیلی پاتا ہے۔ ہمیں اس امر کا بڑا افسوس ہے۔ کہ نقشبندی حضرات نے اپنے محسن اور آقائے ولی نعمت کے ان جواہر پاروں کی کما حقہٗ عزت اور توقیر نہیں کی ہے۔"

آخر میں صرف اتنا عرض کریں گے۔ کہ ایسی شخصیتیں کبھی کبھی عالم شہود میں آتی ہیں۔ بقول علامہ اقبال ؒ

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

ختم شد

رقیمہ: طاہر لاہوری ـــــ مورخہ ۳۱ ر اکتوبر ۱۹۷۳ء